This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

Digitized by Google

ASTOIN NEW-YORK

Poitiers. — Imp. de F.-A.Saurin.

Digitized by Google

DIALOGUES

BIOGRAPHIQUES ET MORAUX

DE PLATON

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC DES ARGUMENTS ET UNE ESQUISSE

SUR LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

PAR M. SCHWALBÉ.

PREMIÈRE SÉRIE.

Euthyphron, ou de la Sainteté.
Apologie de Socrate. — Criton. — Phédon, ou de l'Ame.
Gorgias, ou de la Rhétorique.
Le premier Alcibiade, ou de la Nature humaine.
Le second Alcibiade, ou de la Prière.
Ménon, ou de la Vertu. — Philèbe, ou du Plaisir.

PARIS,
CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
17, RUE DE LILLE.

1846.

Digitized by Google

LENOX LIBRARY
NEW YORK

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Après avoir publié *la République* et *les Lois*, M. Lefèvre, voyant le succès de cette publication, eut le désir de compléter les OEuvres de Platon, et il me chargea de cette entreprise. M. Trianon avait déjà revu, pour la plupart, les traductions de Grou et de Dacier; moi, j'y ai fait encore toutes les corrections que j'ai jugées nécessaires, soit pour rétablir le sens en quelques endroits, soit pour reproduire autant que possible la forme de la phrase de Platon. Les traductions de Grou ont certainement du mérite, cependant elles laissent souvent quelque chose à désirer sous le rapport de l'élégance et de la fidélité; j'ai tâché de remédier à ce défaut.

Quant aux dialogues sur lesquels ne s'étaient exercés ni Grou ni Dacier, je les ai traduits, et je me suis servi pour cela du texte qui vient d'être récemment établi par MM. Baiter, Winckelmann et Orelli, texte qui mérite l'approbation de tous les savants.

J'ai accompagné tous les dialogues d'arguments où je présente la substance de la doctrine qui s'y trouve exposée, afin que le lecteur puisse se diriger dans son étude, et

Digitized by Google

cilier, et composa un système que je vais tâcher de faire connaître, autant que me le permettent les bornes qui me sont prescrites.

Dans cette esquisse, je vais donc considérer Platon comme métaphysicien, comme politique et moraliste, et comme physicien : mais, afin d'élever graduellement le lecteur, je commencerai par la physique; je m'occuperai ensuite de la politique, qui comprend en même temps la morale; et je terminerai par la théorie des idées, qui est le point culminant de la philosophie de Platon.

En effet, ce qui domine dans cette philosophie, c'est l'unité; ce que Platon cherche avant tout et dans tout, c'est l'ordre et l'harmonie; dans l'âme humaine comme dans l'univers, dans la politique comme dans la morale, c'est là ce qu'il tâche de comprendre et d'expliquer; partout il néglige la variété mobile et passagère pour s'attacher à ce qui est fixe et invariable; le phénomène ne le frappe pas, il ne s'occupe que de la substance des choses, et le caractère de la substance est l'unité : on ne doit donc pas être étonné qu'il ait consacré un ouvrage tout entier à l'analyser, et à montrer qu'elle était le fond de toutes les existences.

L'unité suprême, c'est-à-dire Dieu, existait avant que le monde fût arrangé et organisé; et comme l'unité est le bien, il n'y a nulle envie en Dieu, et c'est pour cela qu'il a façonné la matière confuse et désordonnée : c'est donc la bonté, et non la nécessité, qui est la cause de l'ordre de l'univers; et de là il faut conclure que la première cause est une cause spirituelle, puisque la bonté ne peut appartenir qu'à un esprit qui a su et voulu le bien qu'il a fait.

Dieu a formé le monde sur les idées, exemplaires éternels de tout ce qui existe; et il n'a fait qu'un seul monde, afin qu'il ressemblât davantage à son modèle; en outre, s'il

Digitized by Google

y en avait plusieurs, ils seraient nécessairement différents, et alors ils pourraient ne pas s'accorder entre eux; et, s'ils s'accordaient entre eux, ils ne formeraient plus qu'un monde unique.

Quoiqu'on ne puisse s'empêcher d'admirer cette doctrine si simple et si vraie, cependant il s'y trouve des défauts et des lacunes qu'il faut remarquer. Une matière primitive, éternelle comme Dieu et les idées, et ces mêmes idées existant en elles-mêmes, distinctes en quelque sorte de Dieu, présentent une séparation qu'il est bien difficile de comprendre et d'admettre. Comment, en effet, la matière primitive aurait-elle pu exister telle qu'elle est ici représentée? Le désordre et la confusion générale peuvent-ils avoir une durée quelconque? Comment encore, si les idées existent à part, l'esprit ordonnateur peut-il les apercevoir et organiser le monde sur un modèle qui lui est étranger? C'est ici que l'on sent un vice dans cette vaste pensée, qui avait bien compris que le monde ou ce qui change ne pouvait subsister par lui-même, et qu'il lui fallait un ordonnateur; mais qui n'a pas vu que la matière ne pouvait pas exister sans être organisée, et qu'il fallait un esprit créateur qui fît le monde avec l'ordre et la vie qu'on y remarque aujourd'hui et qu'on y remarquera toujours.

Comme la matière primitive n'était pas organisée, il fallut que Dieu créât une âme pour mettre de l'ordre et de la distinction dans cette masse qui s'agitait confusément. Pour cet objet, Dieu forma avec l'essence indivisible et toujours identique à elle-même, et avec l'essence divisible et corporelle, une essence intermédiaire, participant à la nature du même et à celle de l'autre: c'est-à-dire, il forma la vie ou le principe du mouvement et de la sensation. En effet, la vie n'est pas entièrement dépourvue de la na-

Digitized by Google

ture du même ou de l'intelligence, puisqu'elle tend dans chacun de ses actes vers un but qu'elle atteint; mais elle n'a pas, comme l'esprit, la conscience claire de ses actes, et par conséquent elle n'a pas d'empire sur ses impressions; elle sert à unir la matière à l'intelligence, le variable à l'immuable, parce qu'elle participe à l'un et à l'autre.

Puis il divisa ce mélange en autant de parties qu'il convenait, de manière que chaque partie fût composée des mêmes éléments que l'âme universelle, et que toutes les parties prises ensemble offrissent entre elles les mêmes rapports numériques que les sons de l'échelle musicale.

Il rangea ensuite toutes ces parties suivant deux bandes qu'il croisa et replia sur elles-mêmes, de manière à produire les mouvements de l'équateur et de l'écliptique. Alors le ciel tout entier tourna autour de l'un de ces cercles, et le soleil et les planètes firent leurs révolutions suivant l'autre d'une manière oblique et contraire.

Ainsi l'âme s'étendit jusqu'aux extrémités du ciel, et commença, en tournant sur elle-même, ce mouvement divin qui ne finira jamais; et lorsque Dieu vit se mouvoir avec ordre cet animal conformément à son modèle, il tressaillit de joie, ou, pour mieux parler, Platon aurait dû dire : Il vit que cela était bien, afin de ne pas mettre en Dieu les mouvements de la sensibilité et, par suite, le changement.

Lorsque le soleil, la lune et les cinq planètes tournèrent dans leurs orbites, le temps naquit, cette image mobile de l'éternité; mais c'est la terre roulée autour de l'axe du monde qui est la plus ancienne des divinités, et qui est la gardienne du jour et de la nuit.

Les astres, quoiqu'ils soient aussi des dieux immortels, ne sont cependant pas entièrement indestructibles; mais ils subsisteront par la volonté divine. Il faut ici remarquer

Digitized by Google

l'intervention spirituelle dans l'arrangement et dans l'existence de l'univers; et quoique la création ne soit pas encore formulée, ce n'en est pas moins un progrès immense. Toutefois, comme les éléments existaient avant la formation du ciel et qu'ils avaient en quelque sorte leurs lois propres, qui n'étaient autre chose que la nécessité, on voit que le monde est un résultat de la nécessité et de l'intelligence.

Toutes les choses sensibles, le feu, l'air, l'eau, la terre, ne restent jamais les mêmes et ne peuvent recevoir aucune dénomination fixe; et il n'y a que le réceptacle de leur production, le lieu ou la matière première qui puisse être désignée par un nom, quoiqu'on ne puisse s'en faire aucune notion distincte. Cette matière ne perd jamais sa puissance; elle reçoit tous les objets, sans prendre jamais aucune de leurs formes; elle est, en un mot, le fond commun de tout ce qui existe. J'observerai que cette matière primitive n'est qu'une abstraction et qu'elle n'est point la substance des choses : car toute chose existe avec sa matière et sa forme, et c'est là la véritable substance, qui de plus a en elle le principe de son action et devient de cette manière une chose individuelle.

C'est dans cette matière primitive que les corps élémentaires ne cessaient de s'effacer et de disparaître, lorsque Dieu les en tira et les distingua en les fixant par des formes et des nombres.

Ces quatre corps semblent naître les uns des autres; mais ce n'est là qu'une apparence : comme ce sont des corps, ils sont terminés par des surfaces, qui elles-mêmes se divisent en triangles; et ces triangles réunis forment d'autres triangles et des quadrilatères, qui, réunis eux-mêmes, forment les angles plans des solides dont les quatre corps élémentaires se composent. Trois de ces corps

Digitized by Google

sont formés du triangle qui a les côtés inégaux, et le quatrième du triangle isocèle : c'est-à-dire, le feu a la forme du tétraèdre régulier, dont l'enveloppe se compose de quatre triangles équilatéraux, qui peuvent se diviser chacun en six triangles scalènes; l'air a la forme de l'octaèdre, dont les huit faces sont encore des triangles équilatéraux, qui se décomposent de la même manière; l'eau a la forme de l'icosaèdre, qui présente vingt bases triangulaires équilatérales, et par conséquent les mêmes divisions; enfin la terre a la forme du cube, qui a pour faces six carrés égaux, dont chacun peut se décomposer en quatre triangles isocèles.

Ce sont les corpuscules de feu, composés de pyramides, qui sont les plus tranchants, les plus mobiles, les plus légers et les plus petits; et ceux des autres éléments le sont à proportion; mais, sous le rapport de la stabilité, c'est la terre qui occupe le premier rang. Aussi la terre a beau être divisée par le feu, elle ne peut jamais se transformer en une autre espèce de corps élémentaire, parce que la base à triangles isocèles ne peut se changer en aucune autre base à triangles scalènes. Au contraire, l'eau, qui a vingt bases triangulaires, peut se décomposer en deux octaèdres et une pyramide; de là résultent deux corpuscules d'air et un de feu. De même l'octaèdre peut se décomposer en deux pyramides, qui transforment un corpuscule d'air en deux corpuscules de feu.

Toutes ces décompositions s'opèrent par le tranchant des arêtes et par les pointes des angles solides; et c'est l'agitation de la matière primitive qui produit le choc des corpuscules, et fait qu'ils se divisent et se recomposent sous une forme nouvelle.

Lorsqu'on admet une matière primitive, qui est toujours la même et essentiellement la même, et qui reçoit seule-

Digitized by Google

ment et sans cesse une multitude de formes, il est naturel de chercher à expliquer toutes les transformations par des figures; mais comme la matière a des propriétés différentes, et que l'action du feu, par exemple, n'est pas identique à celle de l'eau, il faut reconnaître en outre dans chaque corpuscule un principe d'action différent, duquel naissent tous les mouvements et toutes les formes, et c'est ainsi seulement que l'on peut comprendre l'opposition qui règne entre plusieurs espèces. Ce que je dis là touchant la nature des corps semble être de peu d'importance; mais on verra que cette théorie appliquée aux corps vivants et sociaux ne tend à rien moins qu'à dépouiller l'homme de son individualité et à l'absorber dans l'action universelle de la société, comme les mouvements des corpuscules sont absorbés par le mouvement général de la matière primitive.

Mais d'où vient que les corps n'ont pas mis fin à leurs mouvements par leurs échos mutuels et ne se sont pas arrêtés dans une complète immobilité? C'est que le contour de l'univers étant circulaire et tendant toujours à se concentrer en lui-même, il resserre les corps les uns contre les autres, ne laisse aucun espace vide, et pousse les corps les plus petits dans les intervalles des plus grands, qui sont écartés et compriment à leur tour d'autres corps; et c'est ainsi que le mouvement se communique et se perpétue dans l'univers.

C'est encore par cette impulsion circulaire que Platon explique la contraction : en effet, le calorique, en sortant du corps, y laisse du vide; et comme le vide est impossible, le calorique déplace l'air environnant, qui fait effort à son tour pour pénétrer dans le corps et le contracte. La dilatation et la solubilité s'expliquent par la faculté qu'ont les

Digitized by Google

corps plus subtils de se glisser dans les interstices des corps plus grands.

Puisque le monde a une forme sphérique, il n'y a, à proprement parler, ni haut ni bas; et ce qui produit la pesanteur, c'est l'attraction des corps semblables : ainsi le globe terrestre est un centre d'attraction pour les corps pesants qu'on en détache; le feu de la terre est attiré par la substance ignée, qui s'étend aux extrémités de l'univers; l'air s'élève vers les lieux où cet élément réside; l'eau est attirée par les mers, qui remplissent les cavités de la terre. La pesanteur est donc la tendance d'un corps vers celui de même nature, et la force avec laquelle un corps tend vers son semblable est proportionnelle à la masse; mais Platon n'a pas su qu'elle était réciproque au carré des distances.

De là on peut conclure que Platon admettait quatre régions distinctes dans l'univers, où se rendent les quatre espèces de corps. La terre, au centre du monde, attire les corps de même nature; le feu, qui est aux extrémités, attire les substances ignées; et les régions de l'air et de l'eau sont placées entre les deux premières, l'une plus près du feu, l'autre plus proche de la terre.

Tels sont les grands principes de la physique platonicienne; on voit qu'ils se réduisent à quatre : la transformation des corpuscules, les quatre régions distinctes des corps élémentaires, l'attraction des semblables, et l'impulsion circulaire ou la négation du vide.

Il faut maintenant passer à la physique animale ou à la physiologie, et voir quelles ont été les vues systématiques de Platon sur ce sujet.

Platon suppose d'abord que ce sont les divinités inférieures qui ont formé l'espèce humaine, et qu'elles reçurent

Digitized by Google

seulement de Dieu la semence de l'âme raisonnable et immortelle. Pour ne pas troubler l'action du principe divin, ces dieux lui donnèrent une place particulière dans le corps de l'homme, et lui assignèrent la région supérieure : et c'est pour cela qu'ils donnèrent à la tête la forme sphérique, symbole de la perfection, et qu'ils y firent aboutir tous les sens comme à leur centre commun.

Dans la poitrine, qui est séparée de la tête par une espèce d'isthme, ils placèrent l'âme mortelle, où naissent les affections violentes et fatales, la colère, la crainte, l'espérance; et l'âme affective fut placée entre le cou et le diaphragme, afin que, docile aux ordres de la raison, elle comprimât par la force les désirs sensuels; et le cœur, source des veines et du sang qui circule dans tout le corps, fut placé dans la poitrine, afin qu'il poussât avec violence le sang dans les artères jusqu'à ce que les mouvements de l'âme animale reprissent leur régularité; et le poumon fut enté sur le cœur, afin qu'il pût recevoir l'air et l'humidité propres à rafraîchir le cœur et à calmer les ardeurs causées par les passions.

Quant à l'âme qui provoque le désir des aliments, des boissons, et qui excite les autres besoins, elle fut placée le plus loin possible de la tête, dans la partie inférieure du corps, entre le diaphragme et le nombril; et comme elle était forcée de subir en esclave les sensations physiques et qu'elle ne pouvait leur résister, elle eut dans son voisinage le foie, organe remarquable par son poli, par sa densité, et rempli d'amertume; c'est lui qui reçoit les impressions de l'âme raisonnable, comme un miroir reçoit les images des objets, et va porter dans l'âme animale la menace ou le dégoût; c'est encore le foie qui lui donne l'usage de la divination, puisqu'elle ne saurait chercher la cause de ses sensations, ni par conséquent participer à la sagesse; et,

Digitized by Google

comme l'intempérance pouvait détruire l'espèce humaine, les intestins du bas-ventre reçurent beaucoup de circonvolutions, afin que la nourriture y séjournât plus longtemps et que les besoins en fussent moins fréquents.

Cette division de l'âme en trois parties qui ont chacune un organe particulier, est ancienne et remonte jusqu'à Pythagore; elle est fondée dans la nature des choses, mais il ne faut pas croire qu'il y ait trois âmes distinctes, dont l'une seulement est immortelle et dont les deux autres sont mortelles. L'âme, ou la substance représentative de ce qui se passe dans le corps, et par suite dans l'univers, est absolument une; c'est la même âme qui sent, veut et comprend; et s'il en était autrement, il pourrait se faire que l'âme raisonnable n'eût pas conscience de ce qui arrive dans l'âme animale; et comment alors la volonté pourrait-elle résister aux désirs et aux sensations? Mais, quoique l'âme soit une, rien n'empêche que dans le corps, avec lequel elle est intimement liée, il n'y ait des organes particuliers destinés à lui donner des affections particulières, et que la prédominance de ces organes ne produise des caractères distincts; et c'est parce que cette triplicité existe, qu'il a été possible à l'auteur de toutes choses de mettre tant de variété dans les goûts et les affections des hommes; et les passions, qui naissent de cette disposition, n'auraient aucune suite funeste, si l'homme ne cherchait pas à les satisfaire par tous les moyens possibles. La sagesse suprême a voulu une diversité de goûts et d'occupations, et la folie humaine en fait une cause de désordres et de crimes.

Ces trois espèces d'âmes furent plantées dans la moelle, qui est aussi le principe de formation de la chair et des os. La partie qui devait, comme une terre labourée, recevoir la semence divine, forma la cervelle; et celle qui devait

Digitized by Google

recevoir l'âme mortelle fut divisée en formes rondes et allongées, et servit à construire le corps tout entier. Les os furent pétris avec de la terre et de la moelle, et plongés de temps en temps dans l'eau et le feu, afin que ni l'un ni l'autre de ces éléments ne pussent les dissoudre; mais comme les os, par leur nature sèche et inflexible, étaient sujets à se carier et à corrompre la semence qu'ils renferment, ils furent entourés de chairs et de ligaments, et de cette manière ils furent liés les uns aux autres et protégés contre les chutes. C'est de la même sorte que furent formées les parties intérieures, le ventre, les intestins, et, dans la partie supérieure, la trachée-artère, le pharynx, dont l'une descend dans l'estomac et l'autre vers le poumon. Les aliments divisés par le feu se distribuent dans tout le corps par les canaux qui furent creusés dans la chair et sous la peau; et, pour cet objet, deux veines descendent le long de l'épine, et se divisent vers la tête en plusieurs branches.

Tel est le mode de formation du corps de l'homme, qui présente un ensemble de vues téléologiques déjà fort remarquables; il faut voir maintenant quelles causes le font croître et amènent son dépérissement.

La perte et la réparation s'opèrent dans le corps, comme a lieu le mouvement de toutes choses qui fait que le semblable se porte vers son semblable : car les choses environnantes ne cessent d'agir sur le corps et de le dissoudre en envoyant les parties qu'elles lui enlèvent vers celles de même nature, tandis que les matières sanguines, qui sont dans le corps comme dans un petit monde, sont divisées et forcées d'imiter les révolutions de l'univers : ainsi les matières se portant vers celles qui leur sont semblables remplissent les vides; et quand il s'en perd plus qu'il n'en arrive, le corps dépérit; et quand il s'en perd moins, il prend de l'accroissement.

Digitized by Google

Lorsque l'animal est jeune, les triangles encore neufs qui entrent dans sa composition peuvent diviser et vaincre les triangles plus vieux qui surviennent du dehors, et l'animal grandit, parce qu'il se nourrit de beaucoup de triangles semblables. Au contraire, lorsque les triangles sont émoussés, à cause des nombreux combats qu'ils ont soutenus, ils ne peuvent plus diviser ceux qui viennent du dehors, et l'animal tombe dans l'état qu'on appelle vieillesse. Enfin, lorsque les liens qui unissent les triangles de la moelle sont eux-mêmes rompus, ils laissent échapper l'âme, et l'animal meurt.

Il est aussi facile de comprendre comment naissent les maladies : comme il y a quatre espèces de substances qui composent le corps : le feu, l'air, l'eau, la terre; l'excès ou le défaut de ces substances, leur transposition, ou le changement de leurs qualités, doivent amener des accidents; car chacune de ces substances devient ce que naturellement elle ne doit pas être; les parties humides deviennent sèches, celles qui étaient sèches deviennent humides, et celles qui étaient légères deviennent pesantes : or, pour que le corps reste le même et dans un état de santé, il faut que, dans l'assimilation des substances ou dans leur séparation, le principe des semblables s'applique toujours avec proportion et d'une manière uniforme; et, lorsque cela ne peut avoir lieu, il y a trouble dans l'économie, et ce trouble est marqué par les fièvres, qui proviennent de l'excès de l'un des quatre corps élémentaires; lorsque le feu prédomine, la fièvre est continue, et elle est quotidienne lorsque c'est l'air qui l'emporte; la fièvre tierce ou la fièvre quarte est amenée par l'excès de l'eau ou par celui de la terre.

Arrivons maintenant à l'homme moral, et voyons comment Platon fera vivre en société cet être qu'il a doué d'une âme divisée en trois parties; voyons avec quels prin-

Digitized by Google

cipes il constituera l'État, avec quelles lois il le réglera, et si le corps social comme le corps physique sera sujet au changement et susceptible des mêmes transformations.

Ce qui donne naissance à la société, c'est l'impuissance où se trouve chaque homme de se suffire à lui-même, c'est la nécessité qu'il éprouve d'avoir recours à ses semblables, et d'entretenir non-seulement des relations fondées sur ses besoins physiques, mais encore un commerce d'actions morales, qui est surtout l'origine et le fondement d'une association entre des êtres raisonnables.

Il y aura donc quatre classes de citoyens : d'abord les laboureurs, chargés de faire produire à la terre les choses nécessaires à la vie; ensuite les artisans et les commerçants, chargés, les uns de transformer les produits de la terre, et les autres de les faire arriver dans les lieux convenables.

Mais l'État, quelque petit, quelque modéré qu'il soit, peut avoir la guerre avec un État voisin; de là la nécessité des guerriers; et le caractère des gardiens de l'État sera la colère, parce que cette passion fait affronter le péril. Les guerriers seront encore robustes, agiles et rusés, et ils ne manqueront pas des connaissances nécessaires à leur condition. Il faut en outre qu'ils soient doux envers leurs amis, et terribles envers leurs ennemis, parce que sans cela ils se détruiraient les uns les autres.

Enfin l'État a besoin de magistrats ou d'hommes capables de le diriger, et par conséquent d'hommes qui s'appliqueront à la connaissance de l'être et non de ce qui passe; parce que celui qui ne connaît pas l'essence des choses et les lois qui gouvernent leur existence sera incapable de diriger un État. Ils étudieront aussi les sciences particulières, non pour en faire des applications aux besoins des autres hommes, mais pour élever leur

Digitized by Google

âme vers l'être qui seul existe et qui réunit en soi toutes les perfections. Les chefs de l'État seront encore courageux, parce que, portant leurs regards sur tous les temps et sur tous les êtres à la fois, ils regarderont la vie comme une chose très-passagère et n'y attacheront pas une si haute importance. Ils seront avant tout justes et tempérants, parce que celui qui ne sait pas se gouverner ne peut prétendre à gouverner ses semblables. Enfin leur âme sera pleine de mesure et d'harmonie, parce qu'ils désireront de plaire à ceux qu'ils doivent diriger, afin que leur empire soit accepté avec plaisir, et que ceux qui leur obéissent trouvent leur bonheur à obéir.

Le premier soin des magistrats sera de veiller à ce que les citoyens aient des notions justes sur la divinité, et ils banniront les poëtes et tous ceux qui osent attribuer à Dieu les passions et les imperfections qui n'existent que dans les hommes.

Les femmes, dans cet État, qui doit tendre à la plus grande unité et à la plus grande perfection, rendront les mêmes services que les hommes; et elles imiteront les femelles des chiens, qui sont aussi utiles aux bergers que les mâles. Pour remplir cet objet, il faut qu'elles soient élevées comme les hommes.

Il y a des femmes qui sont propres à la philosophie et à être les gardiennes de l'État; d'autres qui sont courageuses et propres à le défendre, et la plupart sont capables des professions industrielles et des travaux de l'agriculture.

Mais, si la femme est l'égale de l'homme, comment l'amour naîtra-t-il entre deux êtres si semblables? Platon devait savoir que l'égalité ne suffit pas pour produire ce sentiment; mais c'est que dans son État idéal il ne veut pas que cet amour-là existe, parce qu'il est une cause de

Digitized by Google

trouble et de désordre ; et le seul amour qui y régnera sera celui de la patrie, et par là toutes les âmes respireront pour le même objet et tendront au même but, et ne chercheront pas à satisfaire des sentiments et des passions égoïstes et stériles qui n'engendrent que la division.

On peut voir encore que de cette égalité il résultera un inconvénient bien plus grave, c'est que les mariages entre des êtres si semblables ne feront qu'exagérer leurs qualités et les transformer par conséquent en des défauts, puisqu'elles ne pourront pas être tempérées les unes par les autres ; et cependant le soin principal des magistrats doit être de présider aux mariages, de choisir les sujets d'élite et de les unir entre eux.

Pour les enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis qui auront été chargés de les élever. Les mères seront conduites au bercail pour y nourrir leurs enfants et ne pourront les connaître. Ainsi les mères n'auront aucune des joies de l'enfantement, et elles n'en connaîtront que les douleurs ; elles seront contraintes de livrer leurs enfants à l'État, qui recevra en sacrifice l'amour maternel, parce qu'il est aussi une passion souvent aveugle, et qu'il faut que tous les sentiments individuels soient immolés au seul amour légitime de la patrie.

Les enfants qui naîtront d'hommes âgés de plus de cinquante-cinq ans et de femmes âgées de plus de quarante ans seront exposés, et ceux qui naîtront difformes ou de sujets inférieurs seront mis à l'écart : règlement injuste, puisque les enfants nés faibles ou difformes peuvent être relégués dans les classes inférieures, et être encore de quelque utilité.

Le plus grand mal d'un État, c'est ce qui le divise et

Digitized by Google

d'un seul en fait plusieurs ; et le plus grand bien, c'est ce qui en lie toutes les parties ; et ce qu'il y a de plus propre à former cette union, c'est la communauté des peines et des plaisirs entre tous les citoyens. Ce qui trouble par conséquent l'État, c'est la propriété, c'est la possession de l'or et de l'argent, qui rend les hommes cupides, personnels, et fait qu'ils sacrifient les intérêts de l'État et souvent ceux de leurs frères à leurs propres avantages. Il est vrai, la propriété et les richesses ont souvent ce funeste résultat, mais les inconvénients qu'entraîne l'exercice d'un droit ne sont pas une raison de le supprimer : or la propriété est un droit inhérent à la nature humaine ; l'homme a conscience de lui-même et se possède spirituellement ; il sent aussi qu'il a un corps qui lui appartient, et il se possède matériellement ; rien ne peut enlever cette double possession à l'homme, et la propriété de son corps amène nécessairement celle des objets utiles à sa conservation.

Ce raisonnement montre aussi l'injustice de l'esclavage, et Platon, qui la sentait, a cherché du moins à le défendre parmi les Grecs.

Un règlement plus sage est celui qui commande aux magistrats de surveiller sans cesse l'éducation des enfants, afin de connaître les goûts et les dispositions de chacun, et de faire monter ou descendre les enfants des diverses classes selon leurs capacités.

On voit qu'en cherchant trop à obtenir l'ordre et la paix dans son État, Platon a été entraîné dans quelques erreurs et à faire à l'unité de grands sacrifices. Ce beau génie n'avait pas assez étudié l'ordre que la Providence établit dans le monde ; elle permet les passions et les désordres qui en sont la suite, mais c'est pour en tirer une plus grande somme de bien ; et d'ailleurs les passions sont contenues dans de justes limites, et trouvent bientôt leurs châtiments

Digitized by Google

lorsqu'elles se laissent égarer par leurs excès. L'individualité humaine peut donc très-bien subsister dans l'État, et il n'est pas nécessaire de l'absorber dans sa vaste unité; la famille aussi peut y vivre et s'y développer, et le problème consiste à réunir et à concilier l'intérêt particulier avec l'intérêt général. Si on enlève tout à l'homme, que lui restera-t-il? L'amour de l'ordre général, c'est beaucoup; mais cela ne suffit pas, car il sent en lui-même qu'il a des besoins et des sentiments auxquels il ne peut pas renoncer; et de même que dans le corps humain chaque organe a sa vie particulière qui conspire avec la vie générale, de même, dans le corps social, il faut que chaque individu concentre ses intérêts et ses affections dans sa famille, et qu'ensuite il les modère en consacrant une partie de sa fortune et quelques-uns de ses enfants à la défense et à l'entretien de l'État.

Quelles sont les vertus qui résideront dans cet État ainsi constitué? D'abord la prudence y régnera, puisque le bon conseil et la sagesse des bonnes mesures y règnent. La science qui fait prendre de bonnes mesures est celle qui a pour but de conserver l'État, et elle réside dans les magistrats, les vrais gardiens de la cité.

Le courage s'y trouve, puisque le courage est l'idée de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, et que l'éducation a donné l'idée de l'État aux guerriers, qu'ils conservent toujours et ne perdent jamais de vue, ni dans la douleur ni dans le plaisir, ni dans le désir ni dans la crainte.

On y verra aussi la tempérance, qui est un frein qu'on met à ses plaisirs et à ses passions, puisque la partie inférieure de l'âme est soumise à la partie supérieure. Les désirs de la multitude sont réglés et modérés par la prudence et la volonté du plus petit nombre, des magistrats qui sont des sages. De cette manière tous les membres

Digitized by Google

sont d'accord, et la tempérance est une harmonie qui existe dans toutes les classes.

La justice surtout n'y fera pas défaut, puisque chaque citoyen fait ce à quoi la nature l'a destiné, et fait par conséquent ce qu'il aime à faire. Il ne cherchera donc pas à sortir de sa condition ni à être injuste. Il ne cherchera pas non plus à s'emparer du bien d'autrui ; et s'il survient des différends, les magistrats les régleront, et la justice assure à chacun ce qui lui appartient.

Ces quatre vertus se retrouvent aussi dans chaque individu, puisque les dispositions des différents ordres se composent de celles des particuliers. Comme chaque citoyen a bien réglé son âme, et qu'il a établi l'ordre et la correspondance entre ses trois parties, de manière qu'il en résulte un tout bien lié et bien harmonique, la justice règne dans son être, et, quelle que soit l'action qu'il se propose de faire, il appellera juste l'action qui produit et entretient cet ordre dans son âme, et prudence la science qui préside aux actes de cette nature; et il appellera injuste l'action qui trouble et détruit cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à des actes semblables.

Mais cet État, en supposant qu'il soit réalisé, sera-t-il aussi sujet au changement? Comment la discorde peut-elle s'introduire dans ce corps social où tout est commun, où tous les membres conspirent vers le bien général? Cependant sa constitution s'altérera aussi, parce que tout ce qui naît est soumis au dépérissement et à la destruction. En effet, il y a pour tout ce qui existe des retours de fertilité et de stérilité ; ces retours ont lieu lorsque chaque espèce termine et commence sa révolution circulaire, laquelle est plus longue ou plus courte selon que la vie de chaque espèce est plus longue ou plus courte. Les magistrats, quelle que soit leur habileté, ne pourront pas toujours saisir le

Digitized by Google

moment favorable à la propagation de leur espèce, et de là naîtront des enfants d'un mauvais naturel, sur lesquels l'éducation ne pourra rien.

Il se formera alors des races de fer et d'airain, qui chercheront à acquérir des terres, des richesses; tandis que les races d'or et d'argent, riches de leur propre fonds, tiendront à la vertu et au maintien de la constitution.

Après bien des violences et des luttes, les gens de guerre et les magistrats s'accorderont à faire entre eux le partage des terres et des maisons, et ils attacheront comme des esclaves au soin de leurs propriétés le reste des citoyens, qu'ils regardaient autrefois comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers.

Cet État conservera de l'ancien gouvernement le respect pour les magistrats, l'aversion des gens de guerre pour les travaux de l'agriculture et les arts mécaniques, la coutume de prendre les repas en commun et les exercices militaires; ce qu'il aura de propre, ce sera de choisir pour commander des caractères où dominent la colère et le courage, des hommes peu éclairés et avides de richesses, qu'ils prodigueront pour des femmes et toutes sortes de plaisirs secrets. L'ambition et la brigue règneront dans ce gouvernement, parce que la colère et les désirs régneront dans le caractère de l'individu, et ce gouvernement s'appellera justement timocratie.

Mais cet État n'aura pas non plus de stabilité : car les richesses y seront toujours de plus en plus honorées; les particuliers feront des dépenses excessives pour eux et pour leurs femmes; tous les autres citoyens voudront les imiter, et la contagion deviendra universelle. Or, plus le crédit des richesses augmente, plus celui de la vertu diminue; et, d'ambitieux et d'intrigants, les citoyens deviendront cupides et avares. Les pauvres seront méprisés et

Digitized by Google

auront toutes les charges. Il y aura une quotité de revenu que l'on fixera pour participer au pouvoir, et ce sera la force qui imposera cette loi; mais le cens ne donne pas toujours la capacité. Le défaut d'unité se manifestera dans cet Etat, puisqu'il est composé de riches et de pauvres qui travaillent à se détruire les uns les autres. Aussi n'aura-t-il pas de citoyens pour défenseurs, puisqu'il n'ose pas les armer, et renfermera-t-il beaucoup de voleurs et de sacriléges : telle est la triste condition du gouvernement oligarchique, destiné à périr comme le précédent.

Ce qui le fera périr, c'est l'excès de son principe, c'est l'envie insatiable d'amasser des richesses. Comme il y a dans l'oligarchie une infinité de gens pauvres, les uns accablés de dettes et poursuivis par leurs créanciers, les autres notés d'infamie, et que d'un autre côté les chefs achèvent de ruiner ceux qui possèdent encore quelque chose, et qu'ils mènent une vie voluptueuse en méprisant toujours de plus en plus la vertu; alors les pauvres, aigris, exaspérés par leurs souffrances, voyant l'abjection et l'infériorité de leurs magistrats, se mettent à se compter et à compter leurs oppresseurs, se révoltent, et, après avoir massacré ou mis en fuite leurs chefs, ils s'emparent eux-mêmes de l'autorité, et constituent le gouvernement démocratique.

Tout le monde est libre dans cet État; on n'y respire que l'indépendance; chacun y vit à sa façon ; on n'est pas forcé d'accepter les charges publiques, ni d'aller à la guerre quand les autres y vont, ni d'être juge ou magistrat, et l'on ne fait nulle attention à la conduite de ceux qui se présentent pour diriger les affaires de l'État.

La démocratie trouve sa perte dans le désir insatiable de ce qu'elle regarde comme un bien; et, lorsque de mauvais échansons versent la liberté toute pure au peuple et

Digitized by Google

l'enivrent, si les gouvernants veulent l'arrêter, il entre en fureur et s'en prend à ses chefs, sous prétexte que ce sont des traîtres qui aspirent à l'oligarchie.

Alors l'égalité ne connaît plus de frein et pénètre partout. Dans les familles, les pères et mères traitent leurs enfants comme leurs égaux, et ceux-ci, s'égalant à leurs parents, n'ont ni respect ni crainte pour eux. Dans les écoles, les maîtres craignent leurs élèves, et ceux-ci se moquent de leurs gouverneurs. Les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et les vieillards prennent les manières des jeunes gens. Enfin les esclaves de l'un et de l'autre sexe sont aussi libres que ceux qui les ont achetés.

Le peuple devient ombrageux et se révolte à chaque instant, et ce sont les riches qui sont toujours les victimes de ses fureurs. Ceux-ci, se voyant accusés et dépouillés, se réunissent pour se défendre; alors le peuple cherche aussi quelqu'un à qui il puisse confier ses intérêts, et il travaille à le rendre puissant.

Mais lorsque le protecteur du peuple, trouvant en lui une soumission parfaite à ses volontés, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens; quand, sur des accusations calomnieuses, il traîne ses adversaires devant les tribunaux et les fait expirer dans les supplices, et que lui-même abreuve sa bouche et sa langue impie du sang de ses proches et de ses amis, qu'il décime l'État par le fer et l'exil, qu'il propose l'abolition des dettes et un nouveau partage des terres, alors il faut qu'il devienne tyran de l'État ou qu'il périsse.

Si les riches conspirent contre lui, il demandera une garde au peuple, et fera périr tous ceux qui auront voulu traverser ses desseins. Quand il sera délivré de ses ennemis intérieurs, il aura soin d'entretenir toujours quelque semence de guerre, afin de se rendre nécessaire au peu-

Digitized by Google

ple; et de cette manière il appauvrit les citoyens et les empêche de conspirer contre lui, par la nécessité où ils sont de pourvoir aux nécessités de chaque jour.

Comme une pareille conduite le rendra odieux, il sera forcé d'entretenir une armée d'aventuriers venus de tous les pays; et, fier de son impunité, il n'est pas de vol, de meurtre et de crime qu'il ne se permette, et le peuple tombera dans l'esclavage le plus dur et le plus affreux.

Telle est l'analyse exacte des différentes transformations que subissent les gouvernements, et ce sont là certes les plus beaux endroits de la République. Platon s'est élevé assez haut pour contempler la marche providentielle de l'histoire, et pour voir que, lorsqu'un peuple se donne une constitution imparfaite, il ne la quitte que pour en prendre une aussi imparfaite, jusqu'à ce qu'il tombe dans la servitude, où les derniers vestiges de l'État disparaissent. Heureux si un peuple voisin plus fort et meilleur le vient alors délivrer de sa déplorable existence en l'absorbant dans son sein!

Mais, quelle que soit la forme du gouvernement, l'État n'est constitué que pour que l'homme puisse s'y développer conformément à sa loi, qui est la science et la vertu: la société est donc une carrière que parcourent également le juste et le méchant; reste à savoir à qui demeurera la palme et la victoire.

L'âme, comme on l'a déjà vu, se compose de trois parties: la première est l'âme raisonnable, instrument de science et de vertu; la seconde est l'appétit irascible, qui nous porte à dominer et à acquérir de la gloire; la troisième est le siége du désir du boire, du manger et de l'amour sensuel.

De là naissent trois principaux caractères, et chacun met sa tendance au-dessus de celle des autres. L'intéressé

Digitized by Google

met l'argent au-dessus de la gloire et de la science ; l'ambitieux traite de bassesse le plaisir d'amasser des richesses, et de vaine fumée le plaisir d'acquérir des connaissances. Le philosophe, au contraire, ne fait aucun cas des plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux, quoiqu'il les connaisse, tandis qu'ils ne connaissent pas les plaisirs de la science et de la vertu ; et ce sont là les plaisirs les plus purs et les plus doux, et l'homme qui donne à la raison tout empire sur lui-même est le plus heureux.

En outre, le plaisir du sage est le seul qui soit réel, parce qu'il n'est pas la cessation d'une douleur, mais un véritable plaisir. D'ailleurs ce qui participe plus à l'essence, ce qui a en soi le même caractère, est plus réel que ce qui est sujet au changement et à la corruption. Or celui qui remplit son âme de science et de vertu la remplit d'une chose plus réelle que celui qui se remplit d'aliments et qui n'a jamais goûté le plaisir de posséder ce qui reste toujours le même et ce dont le souvenir ne s'efface jamais.

Ainsi l'âme du sage, qui s'est nourrie de science et de vertu, conservera éternellement les trésors qu'elle aura amassés, tandis que les plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux périront et ne pourront plus se renouveler ; ils ont laissé leur âme vide, et ils la retrouveront vide lorsque l'âme reprendra une nouvelle vie.

Et l'âme est immortelle.

Je ne développerai pas ici les raisons qui prouvent l'immortalité de l'âme ; on les trouvera résumées dans l'argument du Phédon. Quant au raisonnement qui se trouve à la fin de la République, et qui tend à prouver que l'âme est immortelle, parce que ni un mal étranger, ni son propre mal, à savoir, l'injustice, ne la font périr, il manque de force, car l'injustice nuit à l'âme en tant qu'injustice, et la ruine autant que cela est possible ; mais, malgré son

Digitized by Google

injustice, l'âme a souvent d'autres qualités, telles que le courage, la réflexion, et c'est là ce qui est cause que l'âme du scélérat n'est point détruite par ses injustices. Cependant il ne faut pas que ses crimes aillent trop loin, parce que le remords et la folie sont prêts à s'emparer de leur victime, à la déchirer ou à l'anéantir.

Si maintenant nous revenons en arrière et cherchons à recueillir les points principaux de la doctrine qui vient d'être exposée, nous trouverons d'abord au-dessus du monde l'unité suprême, qui, si elle ne crée pas la matière, la dispose et l'arrange du moins dans l'ordre où elle subsiste; ensuite l'âme du monde, formée par Dieu, et destinée à faire du tout un animal qui se meuve et se développe conformément à son modèle éternel; et ce modèle est nécessairement unique comme l'univers qu'il a engendré. Dans le monde physique nous trouverons le principe des semblables, qui fait que les substances de même nature se rendent dans les mêmes régions, de manière que les quatre corps élémentaires se trouvent régulièrement distribués dans l'univers; et dans le monde moral et politique nous verrons les quatre classes réunies chacune dans un ordre particulier, et tout l'État fondé sur la justice ou sur la conservation de la nature de chaque citoyen, de manière que les passions se trouvent écartées, et que l'unité règne aussi fortement dans la cité de l'homme que dans la cité du monde.

C'est cette unité que Platon a eu la gloire de comprendre et qu'il a cherché à faire dominer en tout; c'est elle qui a donné un rang si élevé à sa philosophie; et c'est elle aussi que je vais examiner avec un soin particulier, parce qu'elle couronne le système entier.

Puisque le monde a été arrangé sur un modèle éternel, il faut qu'il ne renferme pas en lui-même le principe de

Digitized by Google

son existence, et qu'il existe quelque chose de bon, de beau, de vrai en soi, avant toute bonté, toute beauté, toute vérité particulière conçue par l'esprit humain.

Il y a quatre questions que l'on peut se poser au sujet des idées. On peut chercher : 1° s'il existe des idées ; 2° de quelles choses il y a des idées ; 3° quelle est la nature des idées ; 4° comment les choses participent aux idées.

Platon n'établit nulle part d'une manière solide l'existence des idées ; il se contente d'admettre l'existence de quelque chose de bon, de beau, d'égal en soi, comme si c'était là une vérité primitive aperçue distinctement de tout le monde. Dans le Timée, il dit que les choses sensibles sont aperçues par les sens, et que les vérités absolues sont aperçues par l'intelligence ; mais y a-t-il réellement quelque chose d'absolu qui subsiste avant et subsistera après les choses sensibles et passagères ? c'est là ce qu'il ne démontre pas. Et cependant, puisque les substances visibles, l'eau, l'air, la terre et le feu, sont dans un perpétuel changement, ne faut-il pas qu'il y ait quelque substance immuable qui préside à tous ces changements ? Si l'on dit avec les panthéistes que cette substance existe, mais non séparée des phénomènes, et que les phénomènes se manifestent en elle et par elle et forment son développement, on peut demander avec quoi cette substance se développe, avec quelle puissance elle produit tous les phénomènes qui nous entourent. Si elle renferme tout en elle, quel besoin a-t-elle de se développer ? Si elle renferme tout en puissance, comment un être imparfait seul peut-il exister ? Mais, en supposant que cela soit possible, est-ce la nécessité ou la volonté qui fait que la substance se développe ? Si c'est la nécessité, d'où vient alors l'esprit qui se manifeste dans l'homme ? Si c'est la volonté, il n'y a plus alors ce que l'on appelle développement, mais

Digitized by Google

création, puisqu'il est impossible qu'une substance spirituelle renferme en puissance les choses matérielles.

Platon admet que c'est une volonté qui a ordonné le tout, et, par conséquent, il admet une substance spirituelle qui, par sa bonté et non par une indigence de nature, a fait toutes les merveilles qui frappent nos regards.

Après avoir établi l'existence des idées, il faut chercher de quelles choses il y a des idées. Y a-t-il seulement des idées de la justice, de la beauté, et des êtres vivants, tels que l'homme, la plante, l'animal? et n'y en a-t-il pas des choses qui semblent méprisables, comme la poussière, un cheveu, un brin de paille?

Lorsqu'on admet un modèle supérieur, il faut aussi admettre qu'il a servi à faire ou à arranger tout ce qui existe, les choses les plus petites et les plus viles comme les plus grandes et les plus précieuses. D'ailleurs, sous le rapport de l'existence, toutes ces vaines distinctions s'effacent : il n'y a rien de petit dans l'univers ; tout y a sa place, son rang et son utilité. Il faut donc poser des idées pour l'âme comme pour le corps, pour les parties comme pour le tout, pour les rapports, les vertus, et en général pour tout ce qui renferme de l'être ou un principe d'action. En effet, s'il y avait une seule chose qui fût indépendante de son idée, elle subsisterait par elle-même, et dès lors il n'y aurait plus rien d'absolu, ou il y aurait deux absolus, ce qui est contradictoire.

Une des questions les plus importantes que l'on puisse agiter à ce sujet, c'est de savoir s'il existe une idée du mal. Il y a mal lorsque le désordre, l'imperfection règnent quelque part ; il y a mal dans le corps de l'homme lorsqu'un organe a pris de la prédominance sur les autres, et que l'équilibre entre toutes les forces a cessé d'exister ;

Digitized by Google

c'est là ce qu'on appelle maladie. Il y a mal dans l'âme de l'homme lorsque l'ignorance et le vice y résident, et l'empêchent d'être et de faire ce à quoi la nature l'a destinée. Le mal est donc le non-être, c'est la négation du bien; c'est, par conséquent, la négation de l'idée, ou du moins une tendance à sa destruction dans l'ordre réel. Mais le non-être, pris en soi, n'a pas d'idée, puisqu'il est tout à fait incompréhensible; on peut donc affirmer qu'il n'y a pas d'idée du mal.

On pourrait objecter que l'idée exprimant un être fini, il y a cependant en elle du non-être, et qu'elle n'est pas sous ce rapport exempte du mal. Il est facile de répondre que le fini n'est point un mal, puisque l'univers n'est possible qu'à cette condition; mais que le mal existe lorsque l'être fini raisonnable, par exemple, abandonne la loi de son âme, qui est la justice et la vérité, et néglige pour son corps la tempérance, qui entretient la santé.

Ainsi le mal que nous voyons régner ici-bas ne provient pas d'une idée qui le rendrait nécessaire, et le constituerait pour ainsi dire, et en ferait un principe de destruction. Le mal provient de la volonté pervertie de l'homme, de son ignorance; et l'homme a le pouvoir de s'écarter de sa loi, parce qu'il a le triste et grand privilége d'être libre; et lorsqu'il tombe dans le mal il ne doit accuser que lui-même, et ne pas chercher un principe supérieur du mal qui l'aurait poussé dans l'abîme.

Dans la doctrine des panthéistes, où l'idée se développe et où l'humanité est le plus haut degré de développement, les arts doivent avoir une idée, et même l'idée la plus élevée; mais dans la doctrine contraire, où l'idée fait tout ce qui existe, les productions des arts ne sauraient être comparées à celles de la nature, parce qu'elles manquent

Digitized by Google

d'un principe de vie et de mouvement, qui seul fait reconnaître la présence de l'idée.

Quant à la nature de l'idée, on voit par ce qui précède qu'elle ne peut être qu'une cause intellectuelle, qui non-seulement pense ce qui fait l'objet de sa pensée, mais qui encore le réalise dans le monde tel qu'il existe. L'idée n'est donc pas seulement une conception générale de notre esprit, et elle ne réside pas seulement dans notre âme : si l'idée résidait seulement dans notre âme, la nature entière serait idéalisée, et n'aurait de beauté et d'existence que dans notre pensée, et tout vivrait et penserait; mais il est absurde de croire que la pierre vit dans notre âme, et que c'est là sa seule manière d'exister. L'existence réelle et l'existence spirituelle sont deux existences distinctes; l'une représente ce qui est dans l'autre, mais n'est pas adéquate à l'autre, et n'est pas l'autre. La nature a ses lois et son existence, et il ne faut pas vouloir élever l'homme sur ses ruines, comme on le fait dans l'idéalisme subjectif.

D'un autre côté, si l'idée était dans les choses individuelles, elle serait alors divisée et séparée d'elle-même, ce qui est impossible.

Ici se présente donc la question de savoir comment l'idée existe dans les choses, ou, pour parler comme Platon, comment les choses participent aux idées.

Les deux premières solutions qui ont dû s'offrir naturellement à l'esprit, c'est que les choses participent aux idées à la manière d'une quantité, et que celles-ci se communiquent aux premières en partie ou en totalité; ou bien que les idées sont des modèles, et que les choses y participent par voie de ressemblance; mais on va voir qu'aucun de ces modes de participation n'est admissible.

Pour démontrer l'impossibilité de la première manière,

Digitized by Google

il suffit de prendre les idées de grandeur, de petitesse et d'égalité, qui semblent le mieux se prêter à ce genre de participation. En effet, si la grandeur en soi se divise en se communiquant aux choses, il faut que chacune des grandeurs réelles soit grande par une partie de la grandeur, plus petite que la grandeur en soi ; or il est impossible que quelque chose de grand soit grand par quelque chose de petit.

Il en est de même des idées de petitesse et d'égalité, qui, changeant de nature en se fractionnant, ne peuvent plus communiquer leur caractère essentiel à quoi que ce soit. Il faut dire la même chose des idées de beauté, de justice, d'homme, de feu, de terre, et de toutes les autres.

Les idées ne sont pas non plus en totalité dans chaque chose individuelle, parce qu'elles seraient séparées d'elles-mêmes, comme il a été déjà dit. Ainsi l'idée d'homme n'est pas en totalité ni dans tel individu ni dans tel autre, parce qu'elle serait divisée avec elle-même, ce qui est impossible.

Si les choses participaient aux idées par le moyen de la ressemblance, comme elles auraient en ce cas quelque chose de commun avec les idées, il y aurait une autre idée qui s'élèverait au-dessus de la copie et du modèle, et qui établirait ce rapport de ressemblance ; et de cette sorte on arriverait toujours à une idée primitive et absolue. Cependant on peut dire que les choses ressemblent aux idées, pourvu que celles-ci ne ressemblent pas aux choses ; et ce genre de rapport n'a rien de chimérique, si l'on admet une opposition absolue et une opposition relative. Dans l'opposition absolue, où les choses tiennent leur être de l'idée, il peut y avoir un rapport de ressemblance, sans qu'il soit nécessaire de chercher une idée supérieure, parce que les choses sont toujours à une distance infinie

Digitized by Google

de l'idée, puisqu'elles n'existent que par l'action de celle-ci. Ainsi nous disons bien qu'un tel portrait ressemble à un tel homme, mais nous ne dirions pas bien que l'homme ressemble au portrait, parce que l'homme est un être qui a de la vie et de la pensée, et que le portrait est une chose morte, qui n'a aucun de ces avantages, et qui, par conséquent, est aussi à une distance infinie de son modèle.

De là il faut conclure que les choses participent aux idées en recevant d'elles l'être et la forme, et que les idées sont des causes intellectuelles qui peuvent être partout présentes, parce que telle est la nature de l'esprit : comme notre volonté, dans une sphère inférieure, peut être présente en différents lieux, et faire exécuter plusieurs mouvements sans tomber elle-même dans le mouvement.

On voit que, dans la théorie de Platon, l'idée est supérieure à la pensée de l'homme et aux différentes substances que renferme l'univers, et que ce qui la distingue principalement, c'est son unité et son indépendance de tout ce qui existe. C'est cette unité absolue qu'il faut maintenant examiner, afin de voir si réellement elle n'a rien de commun avec toutes les existences que nous connaissons.

Et d'abord l'unité absolue ne peut pas être un tout ni avoir de parties, puisqu'il n'y a pas de pluralité dans l'unité.

De là il suit qu'elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, puisque ce sont là les perfections d'un tout qui peuvent être considérées comme des parties. Cependant, quoique l'unité absolue n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu, on peut dire qu'elle est le commencement de toutes choses, puisqu'elle les produit ; qu'elle est le milieu de toutes choses, puisque tous les êtres y viennent puiser la vie comme à leur centre, et qu'elle est la fin de tous les êtres, puisqu'elle est l'objet de leurs désirs.

Digitized by Google

Si l'unité n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, elle n'est point finie ; elle est sans limites, et par conséquent infinie.

L'unité est alors sans forme ; car la forme naît du développement d'une force quelconque, qui se fait toujours en ligne droite ou en ligne circulaire, d'une manière spontanée ou d'une manière réfléchie. Ainsi la force matérielle commence par se mouvoir en ligne droite ; mais, arrêtée et limitée par d'autres forces, elle s'infléchit et prend la forme circulaire. Ainsi encore la force spirituelle, la force volontaire, dans son mouvement spontané, marche d'abord en avant, et, se croyant absolue, ne met point de bornes à son développement ; mais bientôt, rencontrant les obstacles que lui opposent les autres volontés, elle est contrainte de se replier sur elle-même et de prendre une forme réfléchie. La forme droite et la forme circulaire sont donc les deux formes universelles de la nature ; mais la ligne droite et la ligne circulaire ont des parties, puisqu'elles ont un centre et des extrémités : or l'unité n'a pas de parties, elle n'a donc pas de forme.

Si telle est la nature de l'unité absolue, elle n'existe ni en elle-même ni en autre chose. Si l'on considère l'existence dans un autre par rapport à la cause, on voit que l'acte existe antérieurement en puissance dans sa cause, puisque la cause le tire de son propre fond et le fait exister de sa propre énergie. Mais on ne peut pas dire que l'unité existe ainsi dans une autre chose ; car elle serait en puissance par rapport à la chose qui la contiendrait, et en dépendrait comme de son principe. Or l'unité ne peut être en puissance par rapport à quoi que ce soit, puisqu'elle n'a pas de commencement et n'est point sujette à la naissance.

Ce qui fait voir aussi que l'unité n'existe pas en elle-

Digitized by Google

même, ou, pour parler comme Platon, qu'elle ne s'enveloppe pas elle-même.

En effet, exister en soi-même, c'est avoir en soi le principe ou la cause de ses actes et de ses déterminations. Lorsqu'un être existe en lui-même, il renferme l'existence en puissance et la produit en acte : car il est impossible qu'un acte soit produit par une cause étrangère à l'être qui le produit; mais l'unité ne saurait être en puissance par rapport à aucune perfection, parce qu'elle est une, infinie, et qu'elle ne peut rien se donner ni rien acquérir.

Si l'unité n'existe ni en elle-même ni en autre chose, il en résulte qu'elle n'a aucune espèce de mouvement. Il est d'abord clair qu'elle ne peut éprouver aucun mouvement d'altération ; car elle changerait et deviendrait autre qu'elle-même.

L'unité ne tourne pas non plus sur elle-même comme un corps tourne autour de son centre, car elle aurait des parties; et l'unité, ne formant pas un tout, ne saurait avoir ni un centre ni des parties.

L'unité n'est pas non plus en repos, parce que tout ce qui est en repos est dans le même, ou dans le même lieu, ou dans le même temps, ou dans le même état; et l'unité, n'étant pas en elle-même, ne peut pas être dans le même : elle est donc au-dessus du repos et du mouvement, qui sont les attributs de la force et du fini.

Mais l'unité a-t-elle de l'identité et de la diversité, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres choses?

On comprend facilement que l'unité ne peut être dans un rapport de diversité avec elle-même; car, si l'unité était ou devenait autre qu'elle-même, elle cesserait d'être ce qu'elle est : elle changerait d'essence et ne serait plus une unité, qui a pour caractère distinctif l'immutabilité,

Digitized by Google

et ne saurait en aucune façon se différencier elle-même.

L'unité ne peut pas davantage être identique à quelque chose d'autre : car, si elle était identique à une autre chose, elle serait cette chose et ne serait plus une unité absolue; et si cette autre chose était l'unité, elle participerait alors à l'unité et deviendrait une totalité, ce qui est, comme on l'a vu, contraire à la nature de l'unité absolue.

Mais ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que l'unité n'est point autre que quelque chose d'autre; et cependant cette proposition est aussi vraie que les précédentes.

En effet, si l'unité était autre que quelque chose d'autre, elle le serait par essence ou par participation. Si elle était autre parce qu'elle participerait à l'autre, elle cesserait encore d'être une unité absolue par cette participation à l'autre, qui, en la différenciant avec quelque chose d'autre, lui ferait d'abord soutenir un rapport de dépendance avec ce qui est autre, et ensuite lui serait supérieur comme principe de différence. Or il n'y a rien avant l'unité qui lui puisse être supérieur et lui imposer sa nature et ses lois.

L'unité n'est pas non plus essentiellement l'autre ou le principe de différence; car l'unité absolue, en tant qu'absolue, n'est pas l'autre, qui exprime toujours quelque chose de relatif et de dépendant. De là il faut conclure que l'unité n'est dans aucun rapport de dépendance avec les autres choses, et que si elle s'en distingue, ce ne peut être par le principe qui distingue les choses entre elles.

Le principe qui distingue les choses entre elles consiste essentiellement dans la force, dont la notion implique celle d'effort et d'acte, et, par suite, celle de distinction, puisque toute force ne peut devoir son acte qu'à elle-même, et par là elle doit se distinguer de toute autre force; mais rien de

Digitized by Google

semblable ne peut se trouver dans l'unité, qui n'a pas besoin d'agir ou de vouloir pour être et pour se distinguer, mais qui est parce que sa nature est d'être, et qui, par conséquent, est au-dessus de la force, avec laquelle tant de philosophes ont cherché et cherchent encore à l'identifier.

Quoique l'unité ne puisse différer de quelque chose d'autre, afin qu'elle ne tombe pas dans le relatif, il faut cependant qu'il existe un principe qui, sans introduire la diversité dans le sein de l'unité, puisse enfanter la multiplicité extérieure ou visible. Si l'unité est tellement une qu'elle ne soit qu'une unité et rien autre, la pluralité devient impossible, et tout va s'abîmer dans une unité stérile, qui n'est au reste qu'une abstraction impuissante; mais la vraie unité, c'est la pensée qui, en se pensant, pense encore autre chose, c'est-à-dire engendre les idées qui expriment les natures des êtres; et, quoique les idées soient autres que l'unité, elles ne sont pourtant pas autre chose.

Puisque les idées se trouvent identifiées avec l'essence divine et forment avec elle une unité parfaite, on ne peut pas dire que l'unité soit identique à elle-même, parce que la nature de l'identité et celle de l'unité sont différentes, et que lorsqu'une chose devient identique à une autre sous quelque rapport, elle ne devient pas une pour cela. L'identité est l'image de l'unité absolue, mais elle n'est pas cette unité, et elle appartient aux essences revêtues d'accidents réels qu'elles peuvent perdre sans changer de nature.

Si l'unité n'a ni différence ni identité par rapport à elle-même et par rapport aux autres choses, il est facile de voir qu'elle ne peut avoir des rapports de ressemblance et de dissemblance, d'égalité et d'inégalité, ni avec elle-même ni avec les autres choses.

Digitized by Google

De tout ce qui précède il suit que l'unité n'existe pas dans le temps, et que par conséquent elle n'est pas. En effet, tout ce qui est en génération devient autre et n'est jamais le même, et naître c'est changer, et changer c'est n'être plus ce que l'on était, et n'être pas encore ce que l'on doit être; car sans cela on n'aurait pas besoin de changer. Mais, quoique l'on ne soit plus ce que l'on était, et que l'on ne soit pas encore ce que l'on doit être, on est cependant quelque chose, ou le changement aurait lieu dans le non-être, ce qui est impossible. Ainsi ce qui devient plus vieux que soi-même devient en même temps plus jeune, puisqu'il devient autre, et que le plus vieux indique un rapport à quelque chose de plus jeune; il faut donc que ce qui devient plus vieux que soi-même devienne en même temps plus jeune; et de là il résulte encore que ce qui vieillit a toujours un âge égal à soi-même, puisqu'il devient toujours plus jeune à mesure qu'il devient plus vieux; mais l'unité, en tant qu'unité, n'est point susceptible de plus ni de moins, et elle n'est point égale à elle-même ni aux autres choses, et par conséquent elle n'est point sujette au temps, et n'éprouve aucune succession ni par rapport à elle-même ni par rapport aux autres choses.

Or, si l'unité ne participe pas au temps, il s'ensuit qu'elle ne devient pas et qu'elle n'est pas, qu'elle n'a pas été et qu'elle ne sera pas; il s'ensuit encore qu'elle ne participe pas à l'être, puisque tout ce qui est existe dans le temps.

Voici donc l'unité dépouillée de l'être, et il semble bien d'après cela qu'elle ne soit qu'une unité abstraite, vide de toute perfection; mais il faut faire attention qu'il s'agit ici de l'existence temporelle, dont les perfections ou les actes

Digitized by Google

sont successifs, et une telle existence ne saurait en effet convenir à l'unité absolue.

Ainsi Platon a vu que l'unité absolue était au-dessus de l'existence temporelle; seulement il ne s'explique pas dans le Parménide sur la nature de cette unité, et il ne dit pas si elle est esprit. Aussi les philosophes alexandrins l'ont-ils prise dans cet état, et considérée comme supérieure à l'intelligence; mais alors elle ne serait qu'une unité abstraite, ou tout au plus la force qui donne de l'unité à tout ce qui existe: de là l'ordre et la beauté qui règnent dans l'univers. Hegel, dans sa Logique, reproche à Platon de n'avoir fait de l'unité qu'une abstraction en la séparant de la nature. Ce reproche ne m'étonne pas de la part d'un philosophe qui ne reconnaît d'autre existence que l'existence réelle et imparfaite ou que le devenir. Hegel part de l'être et du non-être, et, par des déterminations toujours de plus en plus concrètes, il arrive à l'idée absolue; mais cette idée ne se suffit pas, et elle est forcée de passer dans la nature et dans l'humanité pour revenir en elle-même et pour avoir conscience d'elle-même. Ainsi l'idée absolue sort de son état de généralité et d'abstraction pour se développer, sans qu'on sache où elle prend ses développements, puisque ce ne peut être en elle-même; elle a pour déterminations tous les êtres particuliers qui apparaissent un instant et sont bientôt absorbés dans son sein, parce que tout ce qui est fini renferme une contradiction intérieure et ne peut subsister; et cette contradiction c'est l'idée ou Dieu lui-même qui l'établit, et il n'a de réalité que dans ce mouvement contradictoire, de manière qu'il devient toujours et n'est jamais. Mais telle n'est pas l'idée platonicienne; elle est dépouillée, il est vrai, de tous les attributs de l'existence réelle qui la feraient changer, mais elle n'est

Digitized by Google

pas une chimère pour cela; elle n'a pas besoin de passer dans la nature pour se donner de la vie et de la réalité, et de créer une infinité de contradictions pour arriver à ce but; mais seule, vivant en elle-même, parce qu'elle est parfaite, si elle crée ou du moins arrange l'univers, c'est par bonté, et non par une imperfection de nature; si elle entre dans l'humanité, c'est pour l'élever et la réconcilier avec elle, et non pour arriver à la connaissance de soi-même. Sans doute Platon n'a pas su ni développé toutes les perfections de l'idée, mais enfin il a vu qu'il devait y avoir un modèle éternel de ce monde périssable; c'est là, je le répète, sa gloire, et c'est là ce qui a donné et donne encore une place si élevée à sa philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DE L'EUTHYPHRON.

Le devin Euthyphron dit à Socrate qu'il veut accuser son père du crime de meurtre, parce qu'il a fait périr, en le mettant aux fers, un de ses fermiers, meurtrier d'un de ses esclaves; et il est persuadé qu'il fait là une action sainte et qu'il imite Jupiter, qui avait enchaîné son propre père.

Mais qu'est-ce qu'une action sainte, ou plutôt qu'est-ce que le saint?

Le saint est ce qui plaît aux dieux, et l'impie, par conséquent, est ce qui leur déplaît.

Mais les dieux ont souvent entre eux des inimitiés, des haines; et s'ils sont en différend, il faut qu'ils le soient sur le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le bien et le mal : choses qui divisent ordinairement les hommes. Et si une même chose est aimée et haïe des dieux, si elle leur est agréable et désagréable en même temps, il faut que le saint et l'impie soient la même chose, et c'en est fait alors de la sainteté.

Le saint, reprend Euthyphron, est ce qui est agréable à tous les dieux, et l'impie est ce qui leur est désagréable à tous.

Le saint, demande Socrate, est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux?

Les dieux ne peuvent aimer le saint que parce qu'il est saint, et il n'est pas saint parce qu'il est aimé des dieux.

Il suit alors qu'être saint et être aimable aux dieux sont choses fort différentes : car, si être saint et si être aimable aux dieux étaient la même chose, comme le saint n'est aimé que parce qu'il est saint, il s'ensuivrait que ce qui est aimable aux dieux est aimé par sa propre nature; et comme ce qui est aimable aux dieux n'est aimé d'eux que parce qu'ils l'aiment, il serait vrai de dire que le saint n'est saint que parce qu'il est aimé des dieux.

Mais le saint, poursuit Euthyphron, est sans doute une partie du juste, et cette partie du juste qui concerne les soins que l'homme doit aux dieux, toutes les autres parties du juste regardant les soins que les hommes se doivent les uns aux autres : et

Digitized by Google

ces soins-là embrassent la prière et le sacrifice, qui conservent les familles et les cités.

D'après cela, la sainteté est l'art de demander et de donner aux dieux : or on ne peut demander que ce dont on a besoin, et l'on ne peut donner que ce que l'on a besoin de recevoir, et la sainteté devient une espèce de trafic; et comme les dieux ne peuvent tirer aucune utilité de nos offrandes, il s'ensuit que le sacrifice devient inutile, et que la nature de la sainteté reste encore à expliquer, puisqu'elle n'est point ce qui est aimable ni ce qui est utile aux dieux.

On voit l'importance de ce petit dialogue, qui ne tend à rien moins qu'à renverser la religion et le culte tels qu'ils étaient établis chez les païens, et c'est là une tentative que Socrate a payée de la vie. Les prêtres du paganisme étaient et ne pouvaient pas ne pas être embarrassés de définir la sainteté, car la sainteté ne pouvait être connue d'eux; ils pensaient et agissaient dans cette sphère inférieure où l'homme ne prend pour guide dans ses actions que ses propres inspirations et sentiments, et alors comment connaître et pratiquer la sainteté? Tant que la volonté d'un homme n'a point été identifiée avec la volonté divine, la sainteté sur la terre n'est pas possible; l'homme pourra faire des actions justes, équitables, belles et grandes, mais il ne fera pas des actions saintes : il fera des actions justes parce qu'elles lui seront utiles à lui-même ou à sa patrie; il les fera encore parce que le sentiment du devoir les lui commande; mais il ne les fera pas parce que la volonté divine les lui inspire, les lui commande, et lui montre que tout dans ce monde doit tendre à l'accomplissement de cette volonté : il ne sera donc pas saint dans sa conduite privée; et quant à ses rapports avec Dieu, il lui adressera des prières, des offrandes, mais il ne saura pas prier ni offrir le sacrifice parfait. Que peut-il, en effet, demander à Dieu? Les biens terrestres et la justice terrestre, la seule qu'il connaisse. Que peut-il offrir à Dieu? Les biens terrestres encore; mais les victimes réelles ne sont qu'une ombre du sacrifice véritable qui n'a été établi que par le christianisme, où Dieu s'allie avec sa créature et lui donne en même temps le moyen d'offrir quelque chose de convenable à sa majesté. Ainsi il était facile à Socrate, avec sa droite et ferme raison, et à Platon, avec sa dialectique profonde, d'attaquer et d'ébranler le paganisme; et ces deux hommes ont été en quelque sorte les préparateurs de la doctrine meilleure qui devait suivre celle qu'ils ont combattue.

Digitized by Google

EUTHYPHRON

OU

DE LA SAINTETÉ.

EUTHYPHRON, SOCRATE.

EUTHYPHRON. Quel changement dans tes habitudes, Socrate! Quel motif t'a pu faire quitter le Lycée pour venir fréquenter le portique du roi? Tu n'as pas cependant comme moi une action à exercer devant le roi [1].

SOCRATE. Non, Euthyphron, ce n'est pas une action, mais une affaire d'État qui m'amène ici; du moins les Athéniens l'appellent ainsi.

EUTHYPHRON. Que dis-tu! Quelqu'un apparemment a porté contre toi une accusation; car je ne croirai jamais que tu accuses personne.

SOCRATE. Non certes.

EUTHYPHRON. C'est donc un autre qui t'accuse?

SOCRATE. Précisément.

EUTHYPHRON. Quel est cet homme?

SOCRATE. Je ne le connais pas bien moi-même, Euthyphron, car il paraît être jeune et n'avoir pas encore de célébrité; cependant, si je ne me trompe, on l'appelle Mélitus, et il est du bourg de Pithos. Peut-être te rap-

[1] On appelait *roi* le second des archontes, qui connaissait des délits religieux et des homicides.

Digitized by Google

pelles-tu quelqu'un de ce bourg qui se nomme Mélitus, avec des cheveux longs et plats, une barbe rare, et un nez légèrement aquilin.

EUTHYPHRON. Je ne reconnais personne à ce portrait, Socrate. Mais quelle est l'accusation qu'il a intentée contre toi ?

SOCRATE. Quelle accusation ? Elle n'est pas commune, à ce qu'il me semble ; car il n'est pas ordinaire qu'un jeune homme connaisse de choses si importantes : il sait, à ce qu'il prétend, de quelle manière on corrompt les jeunes gens et quels sont ceux qui les corrompent. Apparemment c'est un sage. Aussi, s'apercevant de mon ignorance et du mal que je faisais aux jeunes gens, il est venu m'accuser devant la patrie comme devant une mère ; et de tous nos hommes d'État, c'est le seul qui me paraisse débuter convenablement : car il est d'une bonne politique de commencer par s'occuper des jeunes gens, afin de les rendre le plus vertueux possible ; comme un habile laboureur commence avec raison par prendre soin des jeunes plantes, et après cela de toutes les autres. C'est peut-être aussi dans cette intention que Mélitus commence par nous retrancher, nous qu'il accuse de corrompre les jeunes générations ; ensuite il s'occupera certainement de ceux qui sont plus avancés en âge : et par cette conduite il procurera à sa patrie les avantages les plus nombreux et les plus considérables, comme un pareil début peut le faire conjecturer.

EUTHYPHRON. Je fais des vœux pour qu'il en soit ainsi, Socrate ; mais je crains qu'il n'arrive tout le contraire ; car chercher à te faire du tort, c'est, selon moi, attaquer sa patrie en commençant par la famille. Mais apprends-moi ce qu'il dit que tu fais pour corrompre les jeunes gens.

SOCRATE. A l'entendre du moins, merveilleux Euthyphron, je fais des choses absurdes, car il prétend que je fabrique des dieux, et qu'il m'accuse parce que j'introduis

Digitized by Google

des dieux nouveaux et ne reconnais pas les anciens : ce sont là ses paroles.

EUTHYPHRON. J'entends, Socrate : c'est parce que tu te vantes d'avoir un démon qui te conseille en chaque circonstance; et, à cause de cette prétendue innovation en matière de religion, il t'intente cette accusation, et vient porter sa calomnie devant les tribunaux, sachant bien que de pareilles imputations sont reçues facilement par la multitude. Que ne m'arrive-t-il pas à moi-même lorsque, dans ses assemblées, je lui parle des choses divines et lui prédis l'avenir! elle se moque de moi comme d'un insensé. Ce n'est pas qu'aucune des choses que j'ai prédites ait manqué d'arriver; mais c'est qu'elle nous porte envie, à nous tous qui sommes habiles dans ces matières. Que faire? ne pas s'en mettre en peine et aller toujours son chemin.

SOCRATE. Mon cher Euthyphron, essuyer la moquerie ce n'est pas là une grande affaire : car les Athéniens, je crois, ne se mettent pas beaucoup en peine que l'on ait quelque supériorité, pourvu que l'on ne se mêle pas de communiquer son savoir; mais, s'ils vous jugent capable d'enseigner ce que vous savez, ils se mettent en colère contre vous, soit par envie, comme tu dis, soit par tout autre motif.

EUTHYPHRON. Aussi, sur ce sujet, je ne désire nullement éprouver quels sont les sentiments qu'ils ont pour moi.

SOCRATE. Voilà pourquoi aussi tu es si fort réservé, et tu ne communiques pas volontiers ta sagesse. Pour moi, je crains de passer aux yeux des Athéniens pour un homme que son amour de l'humanité porte à prodiguer à chacun son savoir, non-seulement sans lui demander de récompense, mais en le prévenant même et en le pressant de m'écouter. S'ils se contentaient de se moquer de moi, comme tu dis qu'ils se moquent de toi, ce ne serait pas une chose désagréable de passer ici quelques heures à rire

Digitized by Google

et à plaisanter; mais, s'ils prennent la chose au sérieux, il n'y a que vous autres devins qui sachiez ce qui en arrivera.

EUTHYPHRON. Mais l'accusation, Socrate, n'aura peut-être pas de suites fâcheuses, et tu conduiras ton affaire à bonne fin comme j'espère y conduire la mienne.

SOCRATE. As-tu ici quelque affaire, Euthyphron; défends-tu ou poursuis-tu?

EUTHYPHRON. Je poursuis.

SOCRATE. Qui?

EUTHYPHRON. Quand je te l'aurai dit, tu me croiras fou.

SOCRATE. Eh quoi! poursuis-tu quelqu'un qui vole?

EUTHYPHRON. Tant s'en faut qu'il vole, qu'il peut à peine marcher de vieillesse.

SOCRATE. Qui est-ce enfin?

EUTHYPHRON. C'est mon père.

SOCRATE. Ton père, excellent Euthyphron!

EUTHYPHRON. Oui, lui-même.

SOCRATE. Et de quoi l'accuses-tu?

EUTHYPHRON. D'homicide.

SOCRATE. Par Hercule, Euthyphron, voilà une accusation dont le peuple ne comprendra pas la justice; car je ne crois pas qu'un homme ordinaire soit en état de la bien soutenir, et il faut pour cela un homme consommé en sagesse.

EUTHYPHRON. Oui, par Jupiter, il faut qu'il le soit.

SOCRATE. Est-ce un de tes parents que ton père a tué? Cela doit être; car si c'était un étranger, tu ne citerais pas ton père en justice.

EUTHYPHRON. Il est ridicule, Socrate, de penser qu'il y ait de la différence entre la mort d'un étranger et celle d'un parent. La seule question est de savoir si le meurtrier a tué justement ou injustement: si c'est justement, il faut le laisser en repos; si c'est injustement, tu es obligé de le poursuivre, quand même il serait ton ami et ton hôte. C'est se rendre complice du crime que d'en connaître l'au-

Digitized by Google

teur, d'avoir commerce avec lui, et de n'en pas poursuivre la punition, qui puisse décharger la conscience de l'un et de l'autre. Mais, pour te mettre au fait, le mort était un de nos fermiers, qui tenait une de nos terres lorsque nous habitions Naxos. Un jour qu'il avait trop bu, il s'emporta si violemment contre un de nos esclaves qu'il le tua. Mon père le fit mettre dans une basse-fosse pieds et poings liés, et sur-le-champ il envoya ici consulter l'exégète pour savoir ce qu'il devait faire. Pendant ce temps-là il ne s'occupa plus du prisonnier, et le négligea comme un assassin dont la vie n'était d'aucune conséquence. Aussi en mourut-il; la faim, le froid et la pesanteur de ses chaînes le tuèrent avant que l'homme que mon père avait envoyé chez le magistrat fût de retour. Sur cela, toute la famille s'élève contre moi de ce que, pour un assassin, j'accuse mon père d'un homicide qu'ils prétendent qu'il n'a pas commis; et, quand même il l'aurait commis, ils soutiennent que je ne devrais pas le poursuivre, puisque le mort était un meurtrier, et que d'ailleurs c'est une action impie qu'un fils poursuive son père criminellement; tant ils sont aveugles, Socrate, sur les choses divines, et savent peu discerner ce qui est saint et ce qui est impie!

SOCRATE. Mais, par Jupiter, toi-même, Euthyphron, penses-tu avoir une connaissance si exacte des choses divines, de ce qui est saint et de ce qui est impie, que, le fait s'étant passé comme tu dis, tu ne craignes pas, en poursuivant ton père, de commettre une impiété?

EUTHYPHRON. Il n'y aurait pas à faire grand cas de moi, et Euthyphron n'aurait guère d'avantage sur les autres hommes s'il ne savait tout cela parfaitement.

SOCRATE. Merveilleux Euthyphron, il est du plus grand intérêt pour moi de devenir ton disciple, et, avant le jugement de mon procès, de faire signifier à Mélitus que j'ai toujours attaché beaucoup d'importance à la connaissance des choses divines, et qu'aujourd'hui, puisqu'il m'accuse d'être tombé dans l'erreur en agissant avec témérité et en

Digitized by Google

introduisant des divinités nouvelles, je me suis mis à ton école. Ainsi, Mélitus, lui dirai-je, si tu conviens qu'Euthyphron est versé dans ces matières et a là-dessus des opinions justes, apprends que je suis dans les mêmes sentiments, et cesse de me poursuivre. Si tu crois le contraire, fais assigner le maître avant de t'en prendre au disciple, puisqu'il perd des vieillards, son père et moi : moi, en m'enseignant une fausse doctrine; et son père, en l'accusant et en le poursuivant en justice d'après cette doctrine. S'il n'écoute pas mes raisons et ne se relâche pas de sa poursuite, ou s'il l'abandonne pour s'en prendre à toi, tu ne manqueras pas de comparaître et de lui dire ce que je lui aurai fait signifier.

EUTHYPHRON. Oui, par Jupiter, Socrate, s'il ose m'attaquer, je crois que je trouverai bientôt son côté vulnérable, et qu'il aura plutôt à songer à sa défense que moi à la mienne.

SOCRATE. Je le sais, mon cher ami, et voilà pourquoi je désire si fort devenir ton disciple, bien convaincu que personne n'ose te regarder en face; pas même Mélitus, qui n'a pas eu de peine à lire au fond de mon âme, et l'a observée avec tant de pénétration qu'il m'accuse d'impiété.

Maintenant donc, par Jupiter, dis-moi ce que tu affirmais tantôt que tu savais d'une manière précise. Qu'est-ce que le saint et l'impie sur le meurtre et sur tout autre sujet? La sainteté n'est-elle pas toujours semblable à elle-même dans toutes sortes d'actions; et l'impiété, qui est son contraire, n'est-elle pas aussi toujours la même : de sorte que la même idée d'impiété se trouve dans tout ce qui est impie?

EUTHYPHRON. Assurément, Socrate.

SOCRATE. Dis-moi donc ce que tu appelles le saint et l'impie.

EUTHYPHRON. J'appelle saint ce que je fais maintenant, de poursuivre en justice tout homme qui commet des

Digitized by Google

meurtres, des sacriléges et autres injustices de ce genre, que ce soit père, mère ou tout autre; et j'appelle impie de ne pas le poursuivre. Suis-moi, Socrate, je vais te donner une preuve certaine qu'une telle action est conforme à la loi, et qu'il est juste, comme je l'ai dit à beaucoup de personnes, de n'avoir aucun ménagement pour l'impie, quel qu'il soit. En effet, les hommes ne croient-ils pas que Jupiter est le meilleur et le plus juste des dieux? ne conviennent-ils pas aussi qu'il enchaîna son père parce qu'il dévorait ses enfants contre toute justice, et que Saturne avait mutilé son père pour quelque autre faute semblable? Cependant on se soulève contre moi parce que je poursuis mon père pour une action injuste, et l'on se met en contradiction en jugeant si différemment de la conduite des dieux et de la mienne.

SOCRATE. Est-ce là, Euthyphron, ce qui m'a fait appeler en justice, parce que, quand on me débite de ces contes sur les dieux, je ne les reçois qu'avec peine? C'est là apparemment le crime que l'on va m'imputer. Or, si toi, qui es si habile en ces matières, tu adoptes ces fables, il faut aussi, à ce qu'il semble, que nous les croyions. Que dirons-nous en effet, nous qui confessons ingénument n'avoir aucune connaissance de ces choses! C'est pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié, ne me trompe pas, crois-tu que toutes ces choses soient réellement arrivées?

EUTHYPHRON. Et de plus étonnantes encore, Socrate, que le peuple ne soupçonne pas.

SOCRATE. Crois-tu qu'il y ait réellement entre les dieux des inimitiés, des haines, des combats, et toutes ces autres actions étranges que les poëtes nous racontent, que les grands peintres nous représentent dans leurs tableaux étalés dans les temples, et dont on bigarre ce voile mystérieux qu'on porte en procession à l'Acropolis dans les grandes Panathénées? Devons-nous, Euthyphron, recevoir toutes ces choses comme des vérités?

Digitized by Google

EUTHYPHRON. Non-seulement celles-là, Socrate, mais encore beaucoup d'autres, comme je te le disais tout à l'heure, que je t'expliquerai si tu veux, et qui, j'en suis sûr, te rempliront d'étonnement.

SOCRATE. Je n'en serai point surpris; mais tu me les expliqueras une autre fois à loisir. Pour le moment, tâche de répondre avec précision à ce que je te demandais tout à l'heure : car tu n'as pas encore pleinement satisfait à ma question, et tu ne m'as pas enseigné ce que c'est que le saint; tu m'as dit seulement que c'est ce que tu fais en poursuivant ton père pour crime de meurtre.

EUTHYPHRON. Et je disais la vérité, Socrate.

SOCRATE. Peut-être; mais n'y a-t-il pas, Euthyphron, beaucoup d'autres choses que tu appelles saintes?

EUTHYPHRON. Il y en a effectivement.

SOCRATE. Rappelle-toi donc que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas de m'enseigner une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres, mais de me donner l'idée elle-même qui fait que toutes les choses saintes sont saintes : car tu m'as dit toi-même qu'il y a un seul caractère qui fait que ce qui est impie est impie, et que ce qui est saint est saint; ne t'en souviens-tu pas?

EUTHYPHRON. Oui, je m'en souviens.

SOCRATE. Enseigne-moi quelle est cette idée, afin que, l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme d'un modèle, je sois en état d'assurer sur tout ce que je te verrai faire, à toi ou aux autres, que ce qui lui ressemblera sera saint, et que ce qui ne lui ressemblera pas ne sera pas saint.

EUTHYPHRON. Si c'est là ce que tu veux, Socrate, je suis prêt à te satisfaire.

SOCRATE. Je le veux assurément.

EUTHYPHRON. Je dis donc que le saint est ce qui est agréable aux dieux, et que l'impie est ce qui leur est désagréable.

SOCRATE. Fort bien, Euthyphron, tu m'as enfin ré-

Digitized by Google

pondu comme je le souhaitais : si ce que tu dis est vrai, je ne le sais pas encore ; mais tu me convaincras sans doute de la vérité de ce que tu avances.

EUTHYPHRON. Je t'en réponds.

SOCRATE. Eh bien ! examinons ce que nous disons : ce qui est agréable aux dieux, soit chose, soit homme, est saint ; et ce qui est désagréable aux dieux, soit chose, soit homme, est impie. Le saint n'est pas le même que l'impie, mais lui est tout à fait opposé, n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON. Sans contredit.

SOCRATE. Et cela paraît bien dit ?

EUTHYPHRON. Je le crois, Socrate ; car cela a été dit.

SOCRATE. Mais il a été dit aussi, Euthyphron, que les dieux sont souvent divisés, et qu'il règne parmi eux des haines et des inimitiés.

EUTHYPHRON. Je l'avoue.

SOCRATE. Et ce qui produit, excellent Euthyphron, ces haines et ces inimitiés, n'est-ce point une différence de sentiments ? Examinons cela de cette manière. Si nous disputions, toi et moi, sur deux nombres, pour savoir lequel est le plus grand, cette différence d'opinions nous rendrait-elle ennemis, et nous porterait-elle à des actes de violence ; en nous mettant à compter, ne serions-nous pas bientôt d'accord ?

EUTHYPHRON. Certainement.

SOCRATE. Et si nous disputions sur deux corps pour savoir lequel est le plus grand ou le plus petit, ne nous mettrions-nous pas à les mesurer, et cela ne finirait-il pas sur-le-champ notre dispute ?

EUTHYPHRON. C'est vrai.

SOCRATE. Et en nous mettant à les peser pour savoir lequel est le plus pesant ou le plus léger, ne tomberions-nous pas d'accord ?

EUTHYPHRON. Le moyen de ne pas s'accorder !

SOCRATE. Mais qu'est-ce qui exciterait en nous la colère et la haine, si nous venions à en disputer sans avoir une

Digitized by Google

règle à laquelle nous pussions avoir recours? Peut-être ne te vient-il aucune de ces choses à l'esprit; je vais t'en proposer, et vois si j'ai raison. N'est-ce pas le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bon et le mauvais? ne sont-ce pas les choses sur lesquelles nous entrons en différend, et, faute d'une règle suffisante, nous nous jetons dans des inimitiés, toi, moi, et tous les hommes en général?

EUTHYPHRON. C'est là-dessus, Socrate, que roulent tous nos différends.

SOCRATE. Mais quoi! Euthyphron, si les dieux sont divisés sur quelque chose, n'est-ce point sur quelqu'une de ces choses-là mêmes?

EUTHYPHRON. Cela est de toute nécessité.

SOCRATE. Ainsi, selon toi, brave Euthyphron, les dieux jugent différemment du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bon et du mauvais; car ils ne seraient jamais divisés entre eux, s'ils ne différaient pas de sentiment sur ces choses-là.

EUTHYPHRON. Tu as raison.

SOCRATE. Et les choses que les dieux trouvent belles, bonnes et justes, ils les aiment, et ils haïssent leurs contraires.

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Et c'est la même chose, comme tu dis, que les uns trouvent juste, et les autres injuste, puisque c'est cette différence d'opinions qui engendre leurs discordes et leurs guerres, n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. C'est donc la même chose, à ce qu'il semble, qui est aimée et haïe des dieux, qui leur est agréable et désagréable?

EUTHYPHRON. Il y a apparence.

SOCRATE. D'après ce raisonnement, Euthyphron, le saint et l'impie seraient la même chose?

EUTHYPHRON. Cela pourrait bien être.

SOCRATE. Tu n'as pas encore satisfait à ma question,

Digitized by Google

admirable Euthyphron; car je ne te demandais pas ce qui se trouve être à la fois saint et impie, agréable et désagréable aux dieux, selon toute apparence : aussi n'y aura-t-il rien de surprenant, Euthyphron, si l'action que tu fais aujourd'hui en poursuivant la punition de ton père plaît à Jupiter, et déplaît à Cœlus et à Saturne; si elle est agréable à Vulcain et désagréable à Junon, et que les autres dieux ne se trouvent pas du même sentiment.

EUTHYPHRON. Mais je pense, Socrate, qu'il n'y a point sur cela de dispute entre les dieux, et qu'aucun d'eux ne prétend qu'on laisse impuni celui qui a commis injustement un meurtre.

SOCRATE. Mais quoi! as-tu jamais vu un homme mettre en question s'il fallait punir celui qui avait commis injustement un meurtre ou fait quelque autre action injuste?

EUTHYPHRON. Cependant c'est sur ce point que l'on conteste dans les tribunaux et partout ailleurs; et l'on voit des gens qui ont commis mille injustices dire et faire tout ce qu'ils peuvent pour en éviter la punition.

SOCRATE. Mais ces gens-là, Euthyphron, avouent-ils leurs injustices, et, malgré leurs aveux, prétendent-ils qu'ils ne doivent pas en être punis?

EUTHYPHRON. Ils s'en gardent bien.

SOCRATE. Ils ne disent et ne font donc pas tout ce qu'ils peuvent : car ils n'osent pas, à ce qu'il me semble, soutenir ni même mettre en question que, leur injustice étant avérée, ils ne doivent pas être punis; mais ai-je tort de penser qu'ils prétendent n'avoir point commis d'injustice?

EUTHYPHRON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ils ne mettent donc pas en question si celui qui est coupable d'une injustice doit être puni; mais peut-être disputent-ils pour savoir qui a commis l'injustice, en quoi elle a été commise, et en quelle occasion?

EUTHYPHRON. Tu dis encore vrai.

Digitized by Google

SOCRATE. La même chose n'arrive-t-elle pas aux dieux, puisque, selon toi, ils sont en différend sur le juste et l'injuste? Les uns ne prétendent-ils pas que les autres sont coupables, et ces derniers n'assurent-ils pas le contraire? Car il n'y a personne, merveilleux Euthyphron, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes, qui osât soutenir que celui qui a fait une injustice ne doit pas être puni.

EUTHYPHRON. Oui, Socrate, et il faut encore reconnaître la vérité de ce que tu dis là, du moins en général.

SOCRATE. Et aussi en particulier, je pense, Euthyphron : car c'est sur les actions particulières que disputent les hommes et les dieux, s'il est vrai que les dieux disputent sur quelque chose; et lorsqu'ils ne s'accordent pas sur une action, les uns soutiennent qu'elle est juste, et les autres qu'elle est injuste, n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Allons, mon cher Euthyphron, viens m'instruire, pour augmenter mon savoir, et dis-moi ce qui te prouve que tous les dieux regardent comme injuste la mort de votre fermier, qui, meurtrier d'un de vos esclaves, et mis aux fers par le maître de celui qu'il a tué, y est mort lui-même avant que ton père ait pu savoir des exégètes ce qu'il fallait décider. Montre-moi qu'en cette occasion c'est une action juste qu'un fils accuse son père et en poursuive la punition. Allons, tâche de me prouver, mais d'une manière claire, que tous les dieux approuvent l'action de ce fils. Si tu me le démontres comme il faut, je ne cesserai jamais de vanter ton habileté.

EUTHYPHRON. Ce n'est pas là peut-être une petite affaire, Socrate; cependant je pourrais te le prouver très-clairement.

SOCRATE. J'entends. Tu me crois plus difficile à instruire que tes juges; car tu sauras bien leur prouver que l'action de ton père est injuste, et que tous les dieux la désapprouvent.

Digitized by Google

EUTHYPHRON. Oui, je le leur ferai voir clairement, Socrate, pourvu qu'ils veuillent m'écouter.

SOCRATE. Oh! ils ne manqueront pas de t'écouter, pourvu que tu leur fasses de beaux discours. Mais voici une pensée qui m'est venue pendant que tu me parlais; je me disais en moi-même : Quand même Euthyphron me trouverait très-clairement que tous les dieux regardent comme injuste la mort de cet homme, Euthyphron m'aurait-il mieux appris ce que c'est que le saint et l'impie? Les dieux ont désapprouvé cette mort, cela est vraisemblable; mais ce n'est pas là une définition du saint et de l'impie, puisque nous avons vu tout à l'heure que les dieux sont partagés, et que ce qui est agréable aux uns est désagréable aux autres. Soit; je te passe ce point, Euthyphron; je consens que tous les dieux trouvent l'action de ton père injuste, que tous ils l'abhorrent; mais alors corrigeons notre définition, et disons : Ce que tous les dieux haïssent est impie, et ce que tous les dieux aiment est saint, et ce que les uns aiment et ce que les autres haïssent n'est ni saint ni impie, ou l'un et l'autre en même temps. Veux-tu que nous nous en tenions à cette définition du saint et de l'impie?

EUTHYPHRON. Qui nous en empêche, Socrate?

SOCRATE. Rien ne m'en empêche, Euthyphron; mais c'est à toi de voir si cela te convient, et si, au moyen de ce principe, tu m'enseigneras mieux ce que tu m'as promis.

EUTHYPHRON. Pour moi je ne ferais pas difficulté de dire que le saint est ce que tous les dieux aiment, et l'impie ce que tous les dieux haïssent.

SOCRATE. Examinerons-nous cette définition, Euthyphron, pour voir si elle est vraie, ou bien la recevrons-nous sans examen; et aurons-nous tant de faiblesse pour nous et pour les autres, qu'il suffit qu'un homme nous dise qu'une chose est pour la croire, ou faut-il examiner ce que l'on dit?

Digitized by Google

EUTHYPHRON. Il faut l'examiner; toutefois je pense que le principe que je viens de poser est solide.

SOCRATE. C'est ce que nous allons savoir bientôt, mon ami. En effet, fais attention à ceci : le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux?

EUTHYPHRON. Je ne sais ce que tu dis, Socrate.

SOCRATE. Je vais tâcher de m'exprimer d'une manière plus claire. Nous disons qu'une chose est portée, ou poussée, ou aperçue; et qu'une chose porte, ou pousse, ou aperçoit : et toutes les autres choses de ce genre, tu comprends qu'elles diffèrent les unes des autres, et en quoi elles diffèrent.

EUTHYPHRON. Il me semble que je le comprends.

SOCRATE. Y a-t-il, par conséquent, une chose aimée, et celle qui aime en est-elle différente?

EUTHYPHRON. Comment ne le serait-elle pas?

SOCRATE. Dis-moi, la chose portée est-elle portée parce qu'on la porte, ou par quelque autre raison?

EUTHYPHRON. Non, mais parce qu'on la porte.

SOCRATE. Et la chose poussée est poussée parce qu'on la pousse, et la chose aperçue est aperçue parce qu'on l'aperçoit.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Ainsi on n'aperçoit pas une chose parce qu'elle est aperçue; mais, au contraire, elle est aperçue parce qu'on l'aperçoit; et on ne pousse pas une chose parce qu'elle est poussée, mais elle est poussée parce qu'on la pousse; et on ne porte pas une chose parce qu'elle est portée, mais elle est portée parce qu'on la porte. Entends-tu, Euthyphron, ce que je veux dire? je veux dire qu'on ne fait pas une chose parce qu'elle devient, mais elle devient parce qu'on la fait; et que ce qui pâtit ne pâtit pas parce qu'il est pâtissant, mais qu'il est pâtissant parce qu'il pâtit. N'accordes-tu pas tout cela?

EUTHYPHRON. Oui, je l'accorde.

Digitized by Google

SOCRATE. Ce qui est aimé, n'est-ce pas quelque chose qui se fait ou qui pâtit?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Il en est donc de ce qui est aimé comme de toute autre chose : ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'on l'aime, mais c'est parce qu'on l'aime qu'il est aimé.

EUTHYPHRON. Nécessairement.

SOCRATE. Que dirons-nous du saint, Euthyphron? n'est-il pas aimé de tous les dieux, comme tu l'as avancé?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Est-ce parce qu'il est saint, ou par quelque autre raison?

EUTHYPHRON. Non, mais parce qu'il est saint.

SOCRATE. C'est donc parce qu'il est saint qu'il est aimé, mais ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'il est saint?

EUTHYPHRON. Apparemment.

SOCRATE. De plus, c'est parce qu'il est aimé des dieux que ce qui est aimable aux dieux est aimé d'eux et leur est aimable.

EUTHYPHRON. Comment le nier?

SOCRATE. Par conséquent, Euthyphron, ce qui est aimable aux dieux n'est point saint, et ce qui est saint n'est point aimable aux dieux; et ce sont là deux choses différentes.

EUTHYPHRON. Comment cela, Socrate?

SOCRATE. C'est que nous sommes tombés d'accord que le saint est aimé parce qu'il est saint, mais qu'il n'est pas vrai qu'il soit saint parce qu'il est aimé. N'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Mais ne sommes-nous pas aussi convenus que ce qui est aimable aux dieux ne l'est que parce qu'il est aimé des dieux, et n'est tel que par cet amour même; mais qu'il n'est point aimé parce qu'il est aimable aux dieux?

EUTHYPHRON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Mais, mon cher Euthyphron, si ce qui est

Digitized by Google

aimable aux dieux et ce qui est saint étaient la même chose : comme le saint est aimé parce qu'il est saint, ce qui est aimable aux dieux serait aimé par sa propre nature ; et, comme ce qui est aimable aux dieux n'est tel que parce qu'il est aimé des dieux, il s'ensuivrait que le saint ne serait saint que parce qu'il serait aimé. Or tu vois maintenant que ce sont deux choses opposées, qui diffèrent entièrement l'une de l'autre : car ce qui est aimable aux dieux a la propriété d'être aimé parce qu'il est aimé, et ce qui est saint est aimé parce qu'il a la propriété d'être aimé. Il paraît donc, Euthyphron, que, ayant à répondre ce que c'est que le saint, tu n'as pas voulu m'expliquer son essence ; et tu t'es contenté de me donner une de ses propriétés, qui est d'être aimé de tous les dieux : mais ce qu'il est, tu ne me l'as pas encore dit. C'est pourquoi, si tu l'as pour agréable, ne m'en fais pas un mystère ; et, reprenant ta définition, apprends-moi ce que c'est que le saint. Qu'il soit aimé des dieux ou qu'il éprouve toute autre modification, sur cela nous n'aurons pas de dispute. Allons, dis-moi franchement ce que c'est que le saint et l'impie.

EUTHYPHRON. Je ne sais, Socrate, comment te dire ce que je pense ; car tout ce que nous établissons semble tourner autour de nous et ne pas vouloir rester à la place où nous l'avons posé.

SOCRATE. Tes principes, Euthyphron, ressemblent aux figures de Dédale, un de mes aïeux. Si c'était moi qui les eusse posés, tu m'aurais peut-être raillé en me disant que je tiens de lui cette qualité de faire des ouvrages en paroles, qui s'enfuient et ne veulent pas demeurer en place ; mais malheureusement c'est toi qui as posé ces principes. Il faut donc que je cherche d'autres railleries ; car ils ne veulent pas demeurer fixes, comme tu t'en aperçois toi-même.

EUTHYPHRON. Pour moi, Socrate, je crois que cette raillerie s'applique parfaitement à tes discours ; car ce

Digitized by Google

n'est pas moi qui les fais tourner et les empêche de demeurer en place : c'est toi qui me parais le vrai Dédale. S'il n'y avait que moi, je te réponds qu'ils demeureraient fixes.

SOCRATE. J'ai donc l'air, mon ami, d'être bien plus habile dans mon art que ne l'était Dédale. Il ne savait donner qu'à ses propres ouvrages cette mobilité, au lieu que je la donne non-seulement aux miens, mais encore à ceux des autres, à ce qu'il paraît. Et ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est que j'y suis habile malgré moi ; car j'aimerais mieux que mes discours demeurassent fixes et inébranlables que d'avoir tous les trésors de Tantale avec toute l'habileté de mon aïeul. Mais voilà assez raillé. Puisque tu m'as l'air de craindre la peine, je vais venir à ton aide et te montrer comment tu pourras me mener à la connaissance de ce qui est saint. Vois donc s'il n'est pas nécessaire que tout ce qui est saint soit juste.

EUTHYPHRON. Oui, cela me paraît ainsi.

SOCRATE. Et tout ce qui est juste est-il aussi saint, ou le saint est-il tout ce qui est juste? Mais le juste n'est-il pas tout ce qui est saint? et, dans ce cas, y a-t-il des choses justes qui soient saintes, et d'autres qui ne le soient pas?

EUTHYPHRON. J'ai de la peine à te suivre, Socrate.

SOCRATE. Cependant tu as sur moi l'avantage de la jeunesse et de l'habileté ; mais, comme je dis, tu te reposes mollement dans le luxe de ta sagesse. Bienheureux Euthyphron, fais quelques efforts sur toi-même; ce que je te dis n'est pas bien difficile à comprendre, c'est tout le contraire de ce qu'un poëte a avancé dans ces vers :

> Tu ne veux pas chanter Jupiter, qui a produit et arrangé
> Toutes choses : la honte est compagne de la peur [1].

Je ne suis point d'accord avec ce poëte. Veux-tu que je te dise en quoi?

[1] Stasinus, chants cypriens.

Digitized by Google

EUTHYPHRON. Volontiers.

SOCRATE. Il ne me paraît pas vrai que la honte accompagne toujours la peur, car il me semble que beaucoup de gens craignent les maladies, la pauvreté et autres maux semblables, et qu'ils n'ont pas honte des choses qu'ils craignent.

EUTHYPHRON. Cela est certain.

SOCRATE. Au contraire, la peur suit toujours la honte : car y a-t-il un homme qui soit honteux et confus de quelque action, et ne craigne en même temps la mauvaise réputation qui en est la suite?

EUTHYPHRON. Oui, il la redoute.

SOCRATE. Il n'est donc pas vrai de dire : *La honte est compagne de la peur;* mais il faut dire : *La peur est compagne de la honte;* car la honte ne se trouve pas partout où est la peur. La peur, selon moi, a plus d'étendue que la honte : la honte est une partie de la peur, comme l'impair est une partie du nombre. Partout où il y a un nombre, là ne se trouve pas nécessairement l'impair; mais partout où est l'impair, là se trouve nécessairement le nombre. M'entends-tu maintenant?

EUTHYPHRON. Fort bien.

SOCRATE. Cependant c'est cela même que je te demandais tout à l'heure : si partout où est le juste là se trouve aussi le saint, et si partout où est le saint là se trouve aussi le juste. Or le saint ne se trouve pas toujours avec le juste, puisqu'il est une partie du juste. Poserons-nous cela pour principe, ou es-tu d'un autre sentiment?

EUTHYPHRON. Non; je pense comme toi, car ce principe me paraît bien posé.

SOCRATE. Prends garde à ce qui va suivre. Si le saint est une partie du juste, il faut, à ce qu'il semble, que nous trouvions quelle partie du juste est le saint. Si tu me demandes, par exemple, quelle partie du nombre est le pair et quel est ce nombre, je te répondrai que c'est le

Digitized by Google

nombre qui se partage en deux parties égales, et non en deux parties inégales. Ne le crois-tu pas comme moi?

EUTHYPHRON. Oui, je le crois.

SOCRATE. Tâche donc de m'apprendre à ton tour quelle partie du juste est le saint, afin que je signifie à Mélitus qu'il cesse d'être injuste à mon égard et de m'accuser d'impiété, moi qui ai appris à ton école ce que c'est que la piété et la sainteté, ainsi que leurs contraires.

EUTHYPHRON. Il me semble, Socrate, que la piété et la sainteté sont cette partie du juste qui concerne les soins que l'on doit aux dieux, et que les autres parties du juste regardent proprement les soins que les hommes se doivent les uns aux autres.

SOCRATE. C'est parler à merveille, Euthyphron; cependant il me manque encore une petite chose : car je ne comprends pas bien ce que tu entends par les soins que l'on doit aux dieux; certes, tu ne veux pas parler de soins semblables à ceux qu'on prend des autres choses. Nous disons, par exemple, que chacun ne sait pas prendre soin d'un cheval, et qu'il n'y a qu'un cavalier qui soit en état de le faire. N'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Le soin des chevaux regarde donc l'art du cavalier.

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Tous les hommes ne savent pas prendre soin des chiens, il n'y a que le chasseur.

EUTHYPHRON. Il n'y a que lui.

SOCRATE. Ainsi l'état de chasseur, c'est le soin des chiens.

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Et celui de bouvier le soin des bœufs.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Et la sainteté et la piété, c'est le soin des dieux, Euthyphron, n'est-ce pas là ce que tu dis?

EUTHYPHRON. Certainement.

Digitized by Google

SOCRATE. Tout soin n'a-t-il pas pour but le bien et l'utilité de ce qui est soigné? ne vois-tu pas que les chevaux dont un habile cavalier prend soin y gagnent et deviennent meilleurs?

EUTHYPHRON. Oui, je le vois.

SOCRATE. N'en est-il pas de même des chiens et des bœufs confiés aux soins du chasseur et du bouvier, et ainsi de tout le reste; ou crois-tu que le soin ait pour but de nuire à ce qui est soigné?

EUTHYPHRON. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Il a donc pour but de lui être utile?

EUTHYPHRON. Quel autre but pourrait-il avoir?

SOCRATE. Par conséquent, la sainteté, étant le soin des dieux, tend à leur utilité et à leur amélioration. Mais oserais-tu avancer que, lorsque tu fais quelque action sainte, tu rends meilleur quelqu'un des dieux?

EUTHYPHRON. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Je ne crois pas non plus que tu oses le prétendre, j'en suis bien éloigné. C'est pourquoi je te demandais de quel soin des dieux tu voulais parler, bien persuadé que ce n'était point de celui-là.

EUTHYPHRON. Tu me rends justice, Socrate; car ce n'est point de celui-là que je veux parler.

SOCRATE. Soit; mais quel soin des dieux est-ce donc que la sainteté?

EUTHYPHRON. C'est le soin, Socrate, que les esclaves ont de leurs maîtres.

SOCRATE. J'entends; la sainteté apparemment est la servante des dieux.

EUTHYPHRON. Tout à fait.

SOCRATE. Pourrais-tu me dire ce que les médecins opèrent par le ministère de leur art; ne crois-tu pas qu'il leur serve à guérir?

EUTHYPHRON. Oui, je le crois.

SOCRATE. Mais quoi! les charpentiers, que font-ils par le ministère de leur art?

Digitized by Google

EUTHYPHRON. Évidemment des vaisseaux, Socrate.

SOCRATE. Et l'art de l'architecte ne sert-il pas à bâtir des maisons?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Dis-moi donc, excellent Euthyphron, à quoi peut servir la piété, la servante des dieux; car il est sûr que tu le sais, puisque tu prétends que tu connais les choses divines mieux que personne.

EUTHYPHRON. Et je dis la vérité, Socrate.

SOCRATE. Dis-moi donc, au nom de Jupiter, que font les dieux de si beau par le ministère de notre piété?

EUTHYPHRON. Bien des choses, et fort belles, Socrate.

SOCRATE. Les généraux en font aussi, mon cher; cependant il te serait facile de voir que leur principale action, c'est de remporter la victoire dans les combats: n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Comment le nier?

SOCRATE. Et les laboureurs, je crois, font aussi beaucoup de belles choses; cependant la principale, c'est de nourrir les hommes par les productions de la terre.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Hé bien, de toutes les belles choses que font les dieux quelle est la principale?

EUTHYPHRON. Je te disais tout à l'heure, Socrate, qu'il n'est pas si facile d'apprendre toutes ces choses exactement. Toutefois ce que je puis te dire en général, c'est que la sainteté consiste à se rendre les dieux favorables par ses prières et ses sacrifices, et qu'elle conserve les familles et les cités; que l'impiété consiste à faire le contraire de ce qui peut plaire aux dieux, et qu'elle perd et ruine tout.

SOCRATE. En vérité, Euthyphron, si tu l'avais voulu, tu aurais pu me dire en moins de mots ce que je t'avais demandé. Il est aisé de voir que tu n'as pas envie de m'instruire: tout à l'heure tu étais sur la voie, mais tu t'en es détourné; encore une réponse, et j'allais apprendre de

Digitized by Google

toi ce que c'est que la sainteté. Présentement donc, car il faut que celui qui interroge suive celui qui est interrogé partout où ce dernier le mène, qu'appelles-tu être saint, et qu'est-ce que la sainteté ? n'est-ce point l'art de sacrifier et de prier?

EUTHYPHRON. Oui, c'est là ce que j'entends.

SOCRATE. Or sacrifier n'est-ce pas donner aux dieux, et prier n'est-ce pas leur demander?

EUTHYPHRON. Fort bien, Socrate.

SOCRATE. Il suit de ce principe que la sainteté consiste à savoir les demandes et les dons qu'il faut faire aux dieux.

EUTHYPHRON. Tu as parfaitement compris ma pensée, Socrate.

SOCRATE. C'est que je suis amoureux de ta sagesse, mon ami, et que je m'y applique tout entier. Ne crains pas que je laisse tomber une de tes paroles. Dis-moi donc quel est l'art de servir les dieux : c'est, selon toi, l'art de leur donner et de leur demander?

EUTHYPHRON. Oui, selon moi.

SOCRATE. Or bien demander n'est-ce pas leur demander ce que nous avons besoin de recevoir d'eux?

EUTHYPHRON. Et que serait-ce donc?

SOCRATE. Et bien donner n'est-ce pas leur donner en échange les choses qu'ils ont besoin de recevoir de nous? car il ne serait pas fort habile de donner à quelqu'un ce dont il n'aurait aucun besoin.

EUTHYPHRON. Tu dis la vérité, Socrate.

SOCRATE. La sainteté, Euthyphron, est donc une espèce de trafic entre les dieux et les hommes?

EUTHYPHRON. Ce sera un trafic, si tu veux l'appeler ainsi.

SOCRATE. Je ne le veux pas si cela n'est pas. Mais, dis-moi, quelle utilité les dieux reçoivent-ils des présents que nous leur faisons? Car leurs bienfaits sont manifestes, puisque nous n'avons aucun bien qui ne vienne de leur

Digitized by Google

libéralité ; mais de quelle utilité sont aux dieux nos offrandes? Sommes-nous si habiles dans ce commerce que nous en tirions tout le profit, et qu'ils n'en reçoivent aucun avantage?

EUTHYPHRON. Penses-tu, Socrate, que les dieux puissent jamais tirer aucune utilité des choses qu'ils reçoivent de nous?

SOCRATE. Mais alors, Euthyphron, à quoi servent toutes nos offrandes?

EUTHYPHRON. Elles servent à leur donner des marques de respect, d'honneur, et, comme je le disais tout à l'heure, de l'envie que nous avons de nous les rendre favorables.

SOCRATE. Ainsi le saint, Euthyphron, est ce qui a la faveur des dieux, mais il n'est plus ce qui leur est utile ni ce qui en est aimé.

EUTHYPHRON. Pour moi, je pense qu'il en est aimé par-dessus tout.

SOCRATE. Le saint est donc, à ce qu'il semble, ce qui est aimé des dieux.

EUTHYPHRON. Oui, par-dessus tout.

SOCRATE. Et, en parlant ainsi, t'étonneras-tu que tes discours ne soient point stables, mais mobiles? et m'accuseras-tu encore d'être le Dédale qui leur donne ce mouvement, toi qui es bien plus habile que Dédale et qui les fais tourner en cercle? Ne vois-tu pas que tes discours, après avoir fait mille tours, reviennent au même point? Te souviens-tu que ce qui est saint et ce qui est aimable aux dieux ne nous ont pas paru tantôt la même chose, mais des choses très-différentes? Ne t'en souviens-tu pas?

EUTHYPHRON. Oui, je m'en souviens.

SOCRATE. Ne vois-tu pas que tu dis maintenant que le saint est ce qui est aimé des dieux? Or ce qui est aimé des dieux, n'est-ce point ce qui leur est aimable?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Ou tantôt nous avons eu tort de faire la dis-

Digitized by Google

tinction que nous avons faite, ou, si nous avons eu raison alors, nous tombons maintenant dans une définition fausse.

EUTHYPHRON. Il y a apparence.

SOCRATE. Il faut donc que nous recommencions à chercher ce que c'est que le saint; car je ne perdrai pas courage jusqu'à ce que tu me l'aies appris. Ne me dédaigne pas, et fais tous tes efforts pour m'enseigner la vérité : car tu la sais mieux que personne; et tu ne m'échapperas pas, comme Protée, que tu ne me l'aies apprise. Car, si tu n'avais pas une connaissance parfaite du saint et de l'impie, tu n'aurais jamais entrepris, pour un mercenaire, de poursuivre ton vieux père comme coupable d'homicide; mais, une action si téméraire pouvant être criminelle, tu te serais arrêté par crainte des dieux et par respect des hommes. Je ne puis donc pas douter que tu ne penses savoir parfaitement ce que c'est que le saint et son contraire. Apprends-le-moi donc, excellent Euthyphron, et ne me cache pas tes pensées.

EUTHYPHRON. Ce sera pour une autre fois, Socrate, car je suis pressé en ce moment, et il est temps que je te quitte.

SOCRATE. Que fais-tu, mon ami! ton départ me prive de ma plus douce espérance; car je m'étais flatté qu'après avoir appris de toi ce que c'est que la sainteté et son contraire, je me délivrerais de la poursuite de Mélitus en lui faisant voir qu'Euthyphron m'avait instruit dans les choses divines, et que l'ignorance ne me ferait plus agir témérairement, ni innover sur ces matières, mais que dorénavant j'aurais une conduite plus sage.

FIN D'EUTHYPHRON.

Digitized by Google

ARGUMENT DE L'APOLOGIE.

Socrate devait être poursuivi, puisqu'il cherchait à renverser le culte des dieux de sa patrie; aussi Mélitus, citoyen zélé et recommandable, se chargea-t-il de cette poursuite, et voici son acte d'accusation tel que nous l'a conservé Diogène-Laërce : « Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pithos, accuse Socrate, fils de Sophronisque, du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnait pas les dieux de la république et met à leur place les extravagances démoniaques; il est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine, la mort. »

Socrate cherche à se justifier sur le second chef en prouvant qu'il ne corrompt pas les jeunes gens, puisqu'il n'y a personne assez insensé pour s'exposer, en corrompant, à recevoir du mal de ceux qu'il aurait corrompus : mais, comme on l'accuse de les corrompre en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux de l'État, il tâche de se justifier, sur le premier chef, en prouvant qu'il admet des démons qui sont des enfants des dieux, et que par conséquent il n'est pas athée.

On voit combien la défense de Socrate est faible, et qu'elle ne répond pas aux chefs de l'accusation; et elle ne pouvait pas y répondre, parce que les chefs de l'accusation étaient fondés, et que Socrate introduisait une divinité nouvelle en en appelant à la voix intérieure de l'âme ou à la conscience pour les vérités morales que le paganisme compromettait ou défigurait par ses fables.

Mais si l'apologie est faible comme défense, elle sert du moins à nous faire connaître cet homme extraordinaire, qui n'entreprenait rien que lorsqu'il entendait la voix divine, comme il l'appelle; qui passait sa vie à Athènes, sans se mêler des affaires de la république; qui n'avait d'autre soin que de confondre ceux qui

Digitized by Google

se prétendaient sages et qui ne l'étaient pas; qui conseillait sans cesse à ses concitoyens d'acquérir la vertu, le bien essentiel sans lequel tous les autres leur devenaient inutiles; enfin qui se réjouit d'arriver à une vie meilleure où il pourra s'entretenir avec les sages les plus illustres, et à qui Platon fait terminer son apologie par les paroles sans contredit les plus belles qui aient été pensées et écrites dans l'antiquité, puisqu'elles renferment ce que la résignation religieuse a de plus touchant, et le courage moral de plus élevé.

Digitized by Google

APOLOGIE

DE SOCRATE.

J'ignore, Athéniens, quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous ; pour moi, il s'en est peu fallu que je ne me méconnusse moi-même, tant ils ont parlé d'une manière persuasive, et cependant, si j'ose le dire, ils n'ont rien avancé qui soit véritable. Mais, parmi leurs assertions mensongères, celle qui m'a surtout étonné, c'est qu'il fallait vous mettre en garde contre moi pour ne pas vous laisser séduire par mon éloquence. Car de n'avoir pas craint le démenti que je vais leur donner à l'instant même par le fait de ma défense, dépourvue de ce genre de talent, cela m'a paru de leur part le comble de l'impudence, à moins qu'ils n'appellent éloquent celui qui dit la vérité ; et si c'est là ce qu'ils entendent, je reconnaîtrai que je suis un orateur, mais non à leur manière. Ils n'ont donc, je le répète, rien avancé qui soit véritable. Vous entendrez de moi la vérité tout entière, non pas, j'en atteste Jupiter, Athéniens, dans des discours étudiés comme ceux de mes adversaires, et parés de toutes les richesses du langage, mais dans les termes simples tels qu'ils se présenteront à ma pensée ; car j'ai la confiance que je ne dirai rien que de juste, et c'est la seule chose que vous deviez attendre de moi. A l'âge où je suis parvenu, Athéniens, il me siérait peu de paraître devant vous comme un jeune homme qui arrange avec art ses paroles.

C'est pourquoi je vous demanderai une seule grâce,

Digitized by Google

Athéniens, c'est que si je me justifie devant vous dans le mêmes termes que j'ai coutume d'employer dans la place publique, aux comptoirs des banquiers, où plusieurs d'entre vous m'ont entendu, ou partout ailleurs, vous n'en soyez pas surpris et ne vous emportiez pas contre moi, car c'est aujourd'hui pour la première fois que je comparais devant un tribunal, à l'âge de plus de soixante-dix ans. Je suis donc véritablement étranger au langage qu'on parle ici. Et de même que, si j'étais réellement un étranger, vous me pardonneriez de vous parler dans la langue et à la manière du pays où j'aurais été élevé, de même je vous conjure à présent, et il me semble que ma demande est juste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement avec attention si ce que je dis est juste ou non; car c'est là la vertu du juge, comme celle de l'orateur est de dire la vérité.

Il faut donc, Athéniens, que je commence par réfuter les premières accusations dont j'ai été injustement l'objet, et mes premiers accusateurs, et que je passe ensuite aux accusations récentes et à mes derniers accusateurs; car bien des adversaires ont élevé leur voix contre moi, et depuis un grand nombre d'années, qui ne disaient rien de véritable, et que je crains plus qu'Anytus et ses partisans, quoique ceux-ci soient aussi dangereux. Mais je regarde comme bien plus redoutables ceux qui, s'emparant de vos esprits dès votre enfance, vous ont donné de moi une opinion fausse en vous faisant accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant, qui recherche ce qui se passe dans le ciel, sonde les profondeurs de la terre, et sait d'une mauvaise cause en faire une bonne. Ceux qui ont répandu ces bruits, Athéniens, voilà les accusateurs que je redoute; car, en les entendant, on se persuade que les hommes occupés de pareilles recherches ne croient pas à l'existence des dieux. Ensuite, mes adversaires sont en grand nombre et m'accusent déjà depuis longtemps. Ils se sont adressés à vous dans l'âge de la crédulité, la jeunesse et l'enfance,

Digitized by Google

poursuivant un procès abandonné, puisqu'il n'y avait personne pour défendre l'accusé. Et ce qu'il y a de plus étrange dans ma situation, c'est qu'à l'exception d'un certain faiseur de comédies, je ne puis connaître ni nommer aucun de mes accusateurs; et tous ceux qui, poussés contre moi par la haine et l'envie de me calomnier, vous ont remplis de leurs opinions, ou bien qui, persuadés eux-mêmes, ont persuadé les autres, restent tout à fait insaisissables pour moi, et je ne puis ni les faire comparaître ni les réfuter en votre présence : de sorte que je suis, pour ainsi dire, forcé de combattre des fantômes, et de repousser des attaques sans que personne les soutienne. Considérez donc, comme je vous le dis, que j'ai des accusateurs de deux sortes : les uns qui se sont déclarés récemment, et les autres qui m'attaquent depuis longtemps, comme je l'ai expliqué. Mettez-vous aussi dans l'esprit que je dois d'abord répondre aux plus anciens ; car ce sont leurs accusations que vous avez entendues les premières, et qui ont fait sur vous la plus forte impression.

Eh bien, Athéniens ! il faut me défendre et faire mes efforts pour arracher de vos esprits, et en bien peu de temps encore, une calomnie qui s'en est emparée depuis longtemps. Je voudrais y réussir, si cela doit tourner à votre profit et au mien : je voudrais avant tout me justifier; mais j'en sens toute la difficulté, et ne cherche point à me faire illusion à cet égard. Qu'il en soit donc ce qu'il plaira aux dieux. La loi m'ordonne de me défendre, il faut obéir.

Remontons donc au principe de l'accusation qui a soulevé contre moi la calomnie et a donné à Mélitus la confiance de me traduire devant vous. Voyons, que disent mes calomniateurs ? Car il faut lire l'accusation rédigée en forme, comme si mes adversaires avaient prêté serment. « Socrate est un homme coupable qui, par une curiosité » indiscrète, cherche à pénétrer les secrets de la terre et » du ciel, fait une bonne cause d'une mauvaise, et enseigne » aux autres cette doctrine. » Telle est l'accusation, telle

Digitized by Google

vous l'avez vue vous-mêmes dans la comédie d'Aristophane, où l'on représente un certain Socrate qui dit qu'il se promène dans les airs, et débite mille autres extravagances sur des choses auxquelles je n'entends absolument rien. Ce n'est point toutefois que je veuille déprécier ce genre de connaissances, s'il se trouve quelqu'un qui y soit habile (et que Mélitus n'aille point ici me faire une nouvelle affaire !) ; mais c'est qu'en effet, Athéniens, je ne m'occupe point de cette science, et je puis, à cet égard, invoquer le témoignage de plusieurs d'entre vous. Je vous conjure donc, vous qui avez souvent assisté à mes entretiens, et il y en a un grand nombre parmi vous, je vous conjure de vous parler et de vous éclairer mutuellement sur ce fait. Dites-vous les uns aux autres si jamais, de près ou de loin, quelqu'un de vous m'a entendu discourir sur ces matières, et par là vous jugerez qu'il en est de même de tout ce qui se dit sur mon compte dans le public.

Il n'y a donc rien de fondé dans cette imputation ; et si vous avez entendu quelqu'un dire que je me mêle d'instruire les hommes et que j'en tire un salaire, c'est encore une fausseté. Ce n'est pas que je ne trouve fort beau de pouvoir instruire ses semblables, à l'exemple de Gorgias de Léontium, de Prodicus de Céos, d'Hippias d'Élée. Aucun de ces personnages ne se fait scrupule de parcourir les villes, attirant à soi les jeunes gens qui pourraient gratuitement s'attacher à celui de leurs concitoyens qu'ils voudraient choisir, les faisant renoncer au commerce de ceux-ci, et recevant de l'argent pour leurs leçons, sans que leurs disciples cessent de leur témoigner de la reconnaissance. Il y a même ici un autre de ces personnages : c'est un habitant de Paros, homme fort habile ; et voici comment j'ai appris son arrivée. M'étant trouvé dernièrement chez un de nos concitoyens qui dépense plus en sophismes que tous les autres ensemble, Callias, fils d'Hipponicus, je m'avisai de lui demander en parlant de ses deux fils : Callias, si tu avais pour fils deux jeunes chevaux ou deux

Digitized by Google

jeunes taureaux, ne chercherions-nous pas à les mettre dans les mains d'un habile homme que nous payerions bien pour qu'ils devinssent aussi beaux et aussi bons que le comporte leur nature? Et cet homme serait sans aucun doute un écuyer ou un laboureur. Mais, puisque tu as pour enfants des hommes, qui as-tu résolu de leur donner pour maître? Qui penses-tu être capable de leur enseigner les devoirs de l'homme et du citoyen? Je m'imagine que, père de famille, tu as réfléchi à cela. Connais-tu quelqu'un? ajoutai-je. — Oui certes, répondit-il. — Qui donc est-il, repris-je, et d'où vient-il? Quel est le prix de ses leçons? — C'est Événus, Socrate, me répondit Callias; il est de Paros, et prend cinq mines. Alors je félicitai Événus, s'il était vrai qu'il possédât cet art et l'enseignât à si bon marché. Pour moi, j'avoue que je serais bien fier et bien glorieux si j'avais ce talent; mais, en vérité, je ne l'ai point, Athéniens.

Quelqu'un d'entre vous pourra peut-être me dire: — Que fais-tu donc, Socrate, et d'où viennent ces calomnies qui s'élèvent contre toi? car il n'est pas possible que tu ne fasses rien d'extraordinaire; et tu n'aurais pas excité un si grand bruit, et l'on ne parlerait pas tant de toi, si ta conduite ne différait pas de celle des autres citoyens. Dis-nous donc ce qu'il en est, afin que nous ne portions pas sur toi un jugement téméraire. Rien n'est plus juste assurément qu'un pareil langage, et je vais tâcher de vous expliquer ce qui a fait ma réputation et soulevé contre moi la calomnie. Écoutez donc, peut-être quelques-uns d'entre vous penseront que je ne parle pas sérieusement; cependant soyez bien persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, la réputation que l'on m'a faite ne vient de rien autre que d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse? C'est peut-être une sagesse humaine, car il y a grande apparence que je ne suis sage que de celle-là; tandis que les gens dont je viens de vous parler possèdent une sagesse supérieure à l'humanité; et

Digitized by Google

je ne puis en parler, car je n'ai point cette sagesse ; et si quelqu'un me l'attribue, il en impose et cherche à me calomnier. Mais, je vous en conjure, Athéniens, ne vous soulevez point contre moi si ce que je vais vous dire vous paraît d'une arrogance extrême. Ce ne sont point mes paroles que vous allez entendre, mais je ferai parler une autorité qui a toute votre confiance. J'invoquerai en témoignage de ma sagesse, quelle qu'elle puisse être, le dieu qu'on adore à Delphes. Vous connaissez sans doute Chéréphon : c'était mon ami d'enfance, et c'était l'ami de la plupart d'entre vous ; il s'exila avec vous de cette ville, et n'y rentra qu'avec vous. Or vous savez quel homme c'était que Chéréphon, et quelle ardeur il mettait à tout ce qu'il entreprenait. Étant donc allé un jour à Delphes, il osa consulter l'oracle sur ce sujet même. Contenez, je vous prie, vos murmures en écoutant mes paroles, Athéniens. Il demanda, dis-je, à la pythie, s'il y avait un homme plus sage que moi. La prêtresse répondit qu'il n'y en avait qu'un qui me surpassât en sagesse. Et c'est ce que pourra vous certifier le frère de Chéréphon, puisque lui-même a cessé de vivre.

Considérez, du reste, pourquoi je rapporte ce fait ; c'est que je veux vous faire connaître l'origine des calomnies répandues contre moi. Lorsque j'appris cette réponse de l'oracle, je me dis en moi-même : Que veut dire le dieu ? que veut-il nous faire entendre ? Car, pour moi, je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni grande ni petite. Que veut-il donc dire en me déclarant le plus sage des hommes ? car il ne nous trompe pas, il ne peut pas nous tromper. Je fus longtemps dans la perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à ce qu'enfin, après bien des réflexions, je m'avisai de la recherche que je vais vous dire.

J'allai chez un de ces hommes qui passent pour sages ; et j'espérais, là mieux qu'ailleurs, pouvoir confondre l'oracle et lui prouver que cet homme était plus sage que moi, quoiqu'il m'eût accordé ce beau privilége. J'observai

Digitized by Google

donc cet homme (il est inutile de vous dire son nom, il suffit que ce fût un de nos politiques), je l'examinai, dis-je, attentivement, et voici l'impression qu'il me fit, Athéniens. En m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de beaucoup de ses concitoyens, et surtout à ses propres yeux, et qu'il ne l'était pas. J'essayai ensuite de lui faire voir qu'il se croyait sage et qu'il ne l'était pas. C'est là ce qui me rendit odieux à cet homme et à plusieurs de ceux qui assistaient à notre entretien. Après l'avoir quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : Sans doute je suis plus sage que cet homme. Il est possible qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui pense savoir quelque chose quoiqu'il ne sache rien, tandis que moi, si je ne sais rien, je ne pense pas au moins savoir. Il me paraît donc qu'en sagesse j'ai ce faible avantage sur lui : c'est que je ne pense pas savoir ce que je ne sais pas.

De là j'allai chez un autre de ceux qui paraissent l'emporter par leur sagesse sur le premier, et je vis qu'il en était absolument de même. Je m'attirai encore la haine de ce dernier et de beaucoup d'autres.

Je ne laissai pas de continuer mes recherches, bien que je fusse affligé et même effrayé de voir combien j'amassais de haines contre moi; et cependant je ne me croyais point le droit de négliger la réponse du dieu, et de ne pas aller, pour trouver le sens de l'oracle, chez tous ceux qui pensaient savoir quelque chose. Et, par le Chien, Athéniens, car je vous dois dire la vérité, voici quel fut le résultat de mes recherches : Les hommes qui avaient le plus de réputation me parurent presque entièrement dépourvus de savoir, tandis que ceux qui étaient moins fameux se trouvaient bien plus près de la sagesse. Je vais vous rendre compte de mes courses et des travaux que j'entrepris, pour ainsi dire, afin de m'assurer de la vérité de l'oracle.

Après les hommes politiques je visitai les poëtes, tant

Digitized by Google

ceux qui font des tragédies que ceux qui font des dithyrambes, et les autres, et je ne doutai point que je n'allasse prendre sur le fait mon ignorance et mon infériorité. Je pris donc ceux de leurs poëmes qui me paraissaient travaillés avec le plus de soin ; je leur demandai des explications sur ce qu'ils avaient voulu dire, afin de m'instruire à leur école. J'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité, et cependant il faut vous la dire : la plupart de ceux qui se trouvaient là expliquaient mieux ces poëmes que les auteurs qui les avaient faits. Je reconnus donc bientôt que les poëtes aussi n'étaient point guidés par la sagesse dans leurs travaux, mais par une sorte de talent naturel et par une inspiration semblable à celle des devins et des prophètes, qui disent en effet beaucoup de belles choses, mais sans rien comprendre à ce qu'ils disent. Les poëtes me parurent donc tout à fait dans le même cas ; et je vis en même temps qu'en pensant être, à cause de leur talent poétique, plus sages sur tout le reste que les autres hommes, ils ne l'étaient pas. Je les quittai donc avec la persuasion que je leur étais supérieur par ce qui m'élevait au-dessus des politiques. Enfin je m'adressai aux artisans. Je me rendais cette justice que je n'entendais presque rien aux arts, et j'étais certain que je trouverais chez eux une infinité de belles connaissances. En cela je ne me trompais pas ; car ils savaient des choses que j'ignorais, et sous ce rapport ils étaient plus habiles que moi. Mais, Athéniens, ils me parurent tomber dans la même faute que les poëtes, bien qu'ils fussent de bons ouvriers. Parce qu'ils avaient une certaine supériorité dans leur art, chacun d'eux se croyait très-sage dans tout le reste et dans ce qu'il y a de plus important ; et cette vaine prétention obscurcissait leur talent véritable : de sorte que m'interrogeant moi-même sur la réponse de l'oracle, et me demandant lequel j'aimerais mieux, ou d'être tel que je suis sans avoir ni leur sagesse ni leur ignorance, ou d'avoir les mêmes avan-

Digitized by Google

tages et les mêmes défauts qu'eux, je me répondis à moi-même et à l'oracle qu'il m'était plus avantageux d'être ce que je suis.

Ce sont ces recherches, Athéniens, qui m'ont exposé à tant d'inimitiés si profondes et si redoutables ; de là tant de calomnies répandues sur mon compte et ma réputation de sage. Car tous ceux qui assistent à ces examens s'imaginent que je suis fort habile dans les choses où je décèle l'ignorance des autres. Cela prouve, Athéniens, que Dieu seul est vraiment sage, et que c'est là ce que voulait dire cet oracle, à savoir que toute la sagesse humaine est peu de chose ou n'est rien ; et il est probable qu'il ne voulait point parler de Socrate, mais qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exemple pour nous instruire, en nous disant à peu près : O hommes ! celui-là est le plus sage qui, comme Socrate, a reconnu que sa sagesse, au fond, n'est rien. Aussi, maintenant encore, pour obéir au dieu, je poursuis mes recherches, et je vais examinant ceux de mes concitoyens ou des étrangers en qui je crois trouver la sagesse ; et lorsque je ne l'y trouve pas, c'est pour confirmer la parole du dieu que je montre qu'ils ne la possèdent pas. C'est cette occupation qui m'a empêché d'être un peu utile à ma patrie et à mes proches, et le service du dieu auquel je me suis consacré m'a fait tomber dans une pauvreté extrême.

Outre cela, les jeunes gens qui ont du loisir et appartiennent aux plus riches familles s'attachent à moi et se plaisent à m'entendre ainsi sonder les hommes ; souvent ils suivent mon exemple et se livrent au même examen que moi, et je m'imagine qu'ils rencontrent une multitude de gens qui croient savoir et qui ne savent rien, ou que peu de chose. C'est ce qui fait que ceux qu'ils soumettent à cet examen s'emportent contre moi et non contre eux, et disent que Socrate est un homme criminel et qu'il corrompt la jeunesse. Et quand on leur demande ce que fait et enseigne ce corrupteur, ils ne savent que répondre ;

Digitized by Google

mais, pour ne point paraître embarrassés, ils ont recours à ces accusations banales qu'on porte contre les philosophes : qu'*il cherche à pénétrer les secrets du ciel et de la terre*, qu'*il nie l'existence des dieux, et fait une bonne cause d'une mauvaise.*

En effet, je crois qu'ils ne se soucient point de dire la vérité : c'est qu'on montre qu'ils font semblant de savoir, quoiqu'ils ne sachent rien. Actifs, forts et nombreux, parlant d'après un plan arrêté et d'une manière persuasive, ils ont depuis longtemps rempli vos oreilles des calomnies qu'ils répètent encore aujourd'hui avec violence. Du rang de ces hommes sont sortis Mélitus, Anytus et Lycon : Mélitus pour venger les poëtes; Anytus, les artisans et les politiques; Lycon, les orateurs. Aussi m'étonnerais-je moi-même, comme je vous le disais en commençant, si je pouvais en aussi peu de temps détruire une calomnie qui a pris des racines si profondes et si multipliées. Vous savez la vérité tout entière, Athéniens. Dans tout ce que j'ai dit, je n'ai rien caché ni rien dissimulé : cependant je vois bien que je ne désarmerai pas la haine, ce qui est une preuve que je dis la vérité, et que j'ai bien découvert la calomnie dont je suis l'objet et la source où elle a pris naissance; et si maintenant ou plus tard vous voulez éclaircir cette affaire, vous trouverez que je ne me trompe pas.

Voilà la justification que j'oppose aux griefs de mes premiers accusateurs; je la crois suffisante. Je vais maintenant tâcher de répondre à mes derniers adversaires et à Mélitus, cet homme de bien si dévoué à sa patrie, à ce qu'il assure. Reprenons donc cette dernière accusation comme nous avons fait pour la première; elle est à peu près conçue en ces termes : « *Socrate est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens, ne reconnaît pas les dieux de l'État, et introduit des divinités nouvelles.* » Telle est sa plainte. Examinons en particulier chacun de ses griefs. Il m'accuse de corrompre les jeunes gens; et moi, Athé-

Digitized by Google

niens, je dis que Mélitus est coupable de se faire un jeu des choses sérieuses, de traîner avec légèreté des citoyens devant les tribunaux, d'affecter du zèle et de la sollicitude pour des objets dont il ne s'est jamais occupé; et je vais essayer de vous prouver que telle est sa conduite.

Viens ici, Mélitus, et dis-moi, as-tu rien tant à cœur que de rendre les jeunes gens le plus vertueux possible?

MÉLITUS. Non sans doute.

SOCRATE. Eh bien! dis à nos juges qui est capable de les rendre meilleurs. Il est évident que tu le sais, puisque tu t'en occupes; car tu as découvert, comme tu l'assures, le corrupteur, et c'est pour cela que tu le traduis et l'accuses devant ce tribunal. Eh bien! dis-nous et montre-nous celui qui est capable de les rendre meilleurs. Tu vois bien, Mélitus, que tu gardes le silence et ne peux répondre. Cela ne te paraît-il point honteux, et n'est-il pas une preuve assez claire de ce que j'ai avancé que ce soin ne t'a jamais occupé? Dis-nous donc, vertueux citoyen, qui rend les jeunes gens meilleurs?

MÉLITUS. Les lois.

SOCRATE. Mais ce n'est pas là, excellent Mélitus, ce que je te demande. Je te demande quel est cet homme qui a cette connaissance préalable, je veux dire celle des lois?

MÉLITUS. Les juges ici présents, Socrate.

SOCRATE. Que dis-tu, Mélitus! Ces juges sont capables d'instruire les jeunes gens et de les rendre meilleurs?

MÉLITUS. Ils en sont surtout capables.

SOCRATE. Tous le sont-ils, ou bien quelques-uns seulement?

MÉLITUS. Tous.

SOCRATE. Par Junon, c'est parler à merveille! et nous avons ici bien des hommes utiles. Mais, allons, les citoyens qui assistent à ce débat rendent-ils aussi les jeunes gens meilleurs, ou ne le font-ils pas?

MÉLITUS. Ils le font aussi.

SOCRATE. Et les sénateurs?

Digitized by Google

MÉLITUS. Les sénateurs aussi.

SOCRATE. Mais tous ceux qui assistent aux assemblées du peuple ne peuvent-ils pas corrompre les jeunes gens, ou sont-ils tous capables de les rendre meilleurs?

MÉLITUS. Ils le sont tous.

SOCRATE. Ainsi tous les Athéniens rendent les jeunes gens vertueux; moi seul je ne le fais pas, moi seul je les corromps. Est-ce là ce que tu veux dire?

MÉLITUS. Précisément, c'est cela même.

SOCRATE. C'est avoir là bien du malheur. Réponds-moi: penses-tu qu'il en soit de même à l'égard des chevaux? Tous les hommes sont-ils capables de les rendre meilleurs, et un seul ne fait-il que les gâter? Ou plutôt n'est-ce pas tout le contraire? et n'y a-t-il pas qu'un seul écuyer ou du moins un très-petit nombre capables de les bien dresser? Et les autres hommes, s'ils veulent les monter et s'en servir, ne les gâtent-ils pas? N'en est-il pas ainsi, Mélitus, des chevaux et de tous les autres animaux? Oui sans doute, soit que vous en conveniez ou non, Anytus et toi. Ce serait donc un grand bonheur pour les jeunes gens qu'un seul homme pût les corrompre, tandis que tous les autres leur seraient utiles. Tu prouves suffisamment, Mélitus, que jamais tu n'as pensé à l'éducation de la jeunesse; tu montres clairement ta négligence à cet égard, et que jamais tu ne t'es occupé de l'objet pour lequel tu m'accuses.

Mais, au nom de Jupiter, dis-moi encore, Mélitus, lequel est préférable d'habiter avec des citoyens vertueux ou de fréquenter les méchants? Réponds-moi, mon ami; ce n'est pas là une question difficile. N'est-il point vrai que les méchants causent toujours quelque préjudice à ceux qui les fréquentent sans cesse, tandis que les bons font du bien à ceux qui vivent avec eux?

MÉLITUS. Assurément.

SOCRATE. Est-il donc quelqu'un qui aime mieux recevoir du préjudice de ceux avec lesquels il vit que d'en

Digitized by Google

recevoir du bien? Réponds, mon ami; la loi t'ordonne de répondre. Est-il quelqu'un qui veuille éprouver du dommage?

MÉLITUS. Non vraiment.

SOCRATE. Voyons maintenant : quand tu me traduis devant ce tribunal, et que tu m'accuses de corrompre la jeunesse et de la pervertir entièrement, dis-tu que je le fais à dessein ou sans le vouloir?

MÉLITUS. A dessein.

SOCRATE. Eh quoi, Mélitus! à ton âge, ta sagesse est-elle tellement supérieure à la mienne, dans l'âge où je suis, que tu saches bien que les méchants font toujours du mal à ceux qui les fréquentent habituellement, et que les bons leur font du bien, et que moi je sois assez ignorant pour ne pas savoir que, si je rends méchant quelqu'un de ceux qui ont un commerce suivi avec moi, je cours le risque d'en recevoir du mal, et pour m'exposer, selon toi, volontairement à ce mal? Voilà, Mélitus, ce que tu ne persuaderas jamais ni à moi ni à personne, je pense. Ainsi, ou je ne corromps point la jeunesse, ou je la corromps sans le vouloir; et, dans l'un et l'autre cas, tu en imposes. Si je la corromps sans le vouloir, la loi ne permet point qu'on cite en justice pour des fautes involontaires, mais que l'on prenne en particulier ceux qui les commettent, qu'on les instruise et les rappelle à leur devoir. Car il est évident que, si je suis instruit, je ne ferai plus ce que fais sans le vouloir. Mais toi, tu as évité, tu as refusé de venir me trouver et de m'instruire; tu me traduis devant ce tribunal, où la loi veut qu'on traduise ceux qui ont besoin d'être punis, et non d'être instruits. C'est là, Athéniens, une preuve évidente de ce que je vous disais : c'est que Mélitus ne s'est jamais occupé de ces choses, et n'y a pas même pensé. Dis-nous cependant, Mélitus, de quelle façon tu prétends que je corromps les jeunes gens? N'est-ce pas, selon la dénonciation que tu as rédigée, en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux

Digitized by Google

de la république, et en introduisant des divinités nouvelles? N'est-ce pas ainsi que, selon toi, je corromps la jeunesse?

MÉLITUS. Oui, c'est bien là ce que je dis.

SOCRATE. Au nom de ces dieux dont il s'agit maintenant, Mélitus, explique-toi plus clairement et pour moi et pour les juges qui nous écoutent. Car je ne puis comprendre si tu prétends que j'enseigne qu'il existe des dieux (et dès lors, si je crois qu'il existe des dieux, je ne suis point entièrement athée, et sur ce point je ne suis point coupable), mais des dieux qui ne sont point les mêmes que ceux de la république. Ton grief est-il que je reconnais d'autres dieux? ou dis-tu d'une manière absolue que je ne crois point à l'existence des dieux, et que j'enseigne aux autres à n'y pas croire?

MÉLITUS. Je dis que tu ne crois pas à l'existence des dieux.

SOCRATE. Oh! merveilleux Mélitus, pourquoi dis-tu cela? Quoi! je ne crois pas, comme les autres hommes, que le soleil et la lune sont des divinités?

MÉLITUS. Non, par Jupiter, Athéniens, il ne le croit pas, puisqu'il dit que le soleil est une pierre et la lune une terre.

SOCRATE. Penses-tu donc, mon cher Mélitus, accuser Anaxagore? Méprises-tu tellement nos juges et les crois-tu assez ignorants pour ne point savoir que les livres d'Anaxagore de Clazomène sont pleins de pareilles assertions? Et même les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi une doctrine qu'ils peuvent entendre à l'orchestre pour une drachme au plus, achetant ainsi le droit de se moquer de Socrate s'il s'attribuait ces opinions, qu'il regarde d'ailleurs comme absurdes! Mais, au nom de Jupiter, te paraît-il que je ne reconnais aucun dieu?

MÉLITUS. Oui, par Jupiter, tu n'en reconnais aucun.

SOCRATE. Tu dis là, Mélitus, des choses incroyables, et auxquelles, ce me semble, tu ne crois pas toi-même.

Digitized by Google

Oui, Athéniens, cet homme me paraît être d'une insolence et d'une hardiesse extrême, et c'est sans doute la fougue et la licence de la jeunesse qui l'ont poussé à m'intenter cette accusation. Il a voulu sans doute me tenter en me proposant une espèce d'énigme et en se disant : Voyons si Socrate, cet homme sage, s'apercevra que je plaisante et dis des choses contradictoires ; ou si je le tromperai, lui et tous les auditeurs. Car il est évident pour moi qu'il se contredit dans son accusation, comme s'il disait : Socrate est coupable en ce qu'il reconnaît des dieux et en ce qu'il ne reconnaît pas de dieux. Vraiment, c'est là une dérision. Examinez, Athéniens, en quoi je juge qu'il se contredit. Réponds-moi, Mélitus, et vous, juges, souvenez-vous de la prière que je vous ai faite au commencement, et contenez votre émotion si je parle suivant ma manière habituelle.

Est-il un seul homme, Mélitus, qui pense qu'il y ait des choses humaines et qu'il n'y ait point d'hommes? Juges, ordonnez qu'il réponde et qu'il réprime ses murmures. Peut-on croire qu'il n'y ait point de chevaux et qu'il y ait des choses relatives aux chevaux? qu'il n'y ait point de joueurs de flûte et qu'il y ait des airs de flûte? Non, ce n'est pas possible, excellent Mélitus ; et puisque tu ne veux pas répondre, c'est moi qui le dis pour toi et pour tous ceux qui sont ici présents. Mais réponds encore à ceci : est-il possible de croire qu'il y a des choses démoniaques et qu'il n'y a point de démons?

MÉLITUS. Cela n'est pas possible.

SOCRATE. Comme tu as tardé de répondre! et c'est encore avec peine que tu l'as fait, et il a fallu que les juges employassent la contrainte. Tu dis donc que je reconnais et que j'enseigne qu'il y a des choses démoniaques; qu'elles soient nouvelles ou anciennes, toujours est-il que, d'après ton propre aveu, je reconnais des choses démoniaques; tu l'as même affirmé par serment dans ton accusation. Si donc j'admets des choses démoniaques, il faut de toute nécessité que j'admette aussi des démons. N'est-ce point

Digitized by Google

vrai? Oui sans doute; je suppose que tu en conviennes, puisque tu ne réponds pas. Or ce que nous appelons démons, ne sont-ce point des dieux et des enfants des dieux? Est-ce vrai ou non?

MÉLITUS. C'est vrai.

SOCRATE. Par conséquent, si j'admets des démons, comme tu l'avoues, et que les démons soient des dieux, on doit reconnaître que je te reprochais justement de plaisanter et de proposer des énigmes en disant que je n'admets point de dieux, et que j'admets des dieux, puisque j'admets des démons. Et si les démons sont enfants des dieux, enfants illégitimes, à la vérité, puisqu'ils les ont eus de nymphes, ou même, comme on le dit, de simples mortelles, quel homme pourrait croire qu'il y a des enfants des dieux et qu'il n'y a point de dieux? Ce ne serait pas moins absurde que de dire qu'il y a des mulets nés des chevaux et des ânes, et qu'il n'y a ni chevaux ni ânes. Il n'est donc pas possible, Mélitus, que tu ne m'aies pas intenté cette accusation dans le dessein de m'éprouver ou de me poursuivre, faute de trouver en moi un crime véritable. Mais que tu persuades jamais à un homme de quelque sens qu'on puisse croire qu'il y a des choses divines et démoniaques sans croire qu'il y ait des dieux, des démons et des héros, c'est ce qui est tout à fait impossible. Mais je n'ai pas besoin d'étendre ma justification, Athéniens, et ce que j'ai dit suffit pour prouver que je ne suis point coupable du crime que Mélitus me reproche dans son accusation.

Quant à ce que je vous disais au commencement, que je suis poursuivi par des haines violentes et nombreuses, soyez bien persuadés que cela est vrai; et si je succombe, c'est là ce qui me perdra : ce ne sera ni Mélitus ni Anytus, mais la haine et l'envie d'un grand nombre d'hommes qui ont fait périr tant d'autres vertueux citoyens, et qui, selon moi, en feront périr encore, car ce malheur ne s'arrêtera point à moi.

Digitized by Google

Peut-être quelqu'un me dira-t-il : Ne rougis-tu pas, Socrate, d'avoir pris un genre de vie qui t'expose aujourd'hui au danger de mourir? Mais je serai en droit de lui répondre : Tu es dans l'erreur, toi qui penses que l'homme, lorsqu'il est de quelque utilité à ses semblables, doit calculer les chances de la vie ou de la mort, et ne pas considérer seulement si ce qu'il fait est juste ou injuste, si c'est l'action d'un honnête homme ou d'un méchant. Ce seraient donc des insensés, suivant toi, tous ces demi-dieux qui sont morts devant Troie, et entre autres le fils de Thétis, qui regardait le danger comme si peu de chose en comparaison de la honte, que lorsque la déesse sa mère, voulant s'opposer à son violent désir de tuer Hector, lui parla à peu près en ces termes : O mon fils ! si tu venges la mort de ton ami Patrocle, et si tu tues Hector, tu mourras toi-même, car ton trépas doit suivre celui d'Hector, lui, méprisant le danger et la mort, et craignant beaucoup plus de vivre en lâche et de ne pas venger ses amis : Que je meure à l'instant, s'écrie-t-il, pourvu que je venge l'injure de mon ami, et que je ne sois point un objet de risée, assis sur mes vaisseaux, fardeau inutile de la terre. Crois-tu qu'il s'inquiétât du danger et de la mort? Et en vérité, Athéniens, il doit en être ainsi : le poste où l'on se trouve, soit qu'on l'ait choisi comme le meilleur, soit qu'on l'ait reçu de son chef, il faut, à mon avis, y rester malgré le péril, et compter pour rien la mort et quelque malheur que ce soit en comparaison du déshonneur.

J'aurais donc tenu une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir été placé dans des postes par les généraux que vous aviez choisis pour me commander à Potidée, à Amphipolis, à Délium ; si, après les avoir gardés comme un brave soldat et y avoir affronté la mort, aujourd'hui, lorsque je crois avoir reçu l'ordre d'un dieu de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, m'examinant moi-même et examinant les autres, je venais à m'effrayer de

Digitized by Google

la mort ou de quelque autre malheur, et à déserter mon poste. Ce serait là une étrange conduite, et c'est alors qu'on aurait le droit de me traîner devant ce tribunal comme un homme qui ne reconnaît pas de dieux, qui ne croit pas aux oracles, qui craint la mort et pense être sage quand il ne l'est pas. Car craindre la mort, Athéniens, c'est croire qu'on est sage quoiqu'on ne le soit pas, puisque c'est croire connaître ce qu'on ne connaît pas. Personne, en effet, ne sait si la mort n'est pas pour l'homme le plus grand des biens; et cependant on la craint, comme si l'on savait certainement qu'elle est le plus grand des maux. Or n'est-ce point l'ignorance la plus répréhensible que de croire connaître ce qu'on ne connaît pas? Pour moi, juges, je l'emporte peut-être en cela sur les autres hommes, et je dois paraître plus sage qu'eux pour cette raison que, ne sachant pas précisément ce qui arrive après cette vie, je ne m'imagine point le savoir; tandis que je sais bien que c'est un mal et une honte d'être injuste et de désobéir à celui qui est meilleur que soi, dieu ou homme : aussi je craindrai et je fuirai toujours ce qui est un mal et que je sais être un mal, et non ce que je ne connais pas et qui pourrait être un bien véritable. Et même si en ce moment vous me renvoyiez absous contre l'avis d'Anytus, qui prétend ou qu'il ne fallait point me faire comparaître à votre tribunal, ou, maintenant que j'y ai comparu, qu'il faut absolument me faire mourir, parce que si j'échappais à cette accusation tous vos fils, déjà si prévenus en faveur de Socrate, rechercheraient ses leçons et seraient entièrement corrompus; si, en m'acquittant, vous me teniez ce langage: Socrate, pour le moment nous ne croyons point Anytus; mais nous te renvoyons absous, à condition pourtant que tu renonceras à tes recherches et à la philosophie; et si tu t'y livres encore et que tu sois découvert, tu mourras; si, dis-je, vous vouliez m'absoudre à cette condition, je vous dirais : Athéniens, je vous aime et vous honore, mais je dois

Digitized by Google

plutôt obéir aux dieux qu'à vous : tant que je respirerai et que j'en serai capable, je ne cesserai jamais de me livrer à la philosophie, de faire des exhortations et des remontrances à tous ceux que je rencontrerai, et de leur tenir mon langage ordinaire. O mon ami ! toi qui es d'Athènes, c'est-à-dire d'une ville si grande et si renommée pour sa sagesse et sa puissance, tu ne rougis point de chercher à amasser le plus de richesses possible, de la gloire, des honneurs; et la sagesse, la vérité, ton âme et les moyens de la perfectionner le plus possible, ne t'occupent, ne t'inquiètent guère ! Et si quelqu'un de vous me le conteste et prétend qu'il s'en occupe, je ne le laisserai point partir et ne le quitterai point; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je l'éprouverai : et si je trouve qu'il n'est point vertueux, quoiqu'il prétende l'être, je lui reprocherai de faire si peu d'estime de ce qui en mérite le plus, et de mettre tant de prix à ce qu'il y a de plus méprisable. C'est ainsi que j'agirai à l'égard de tous ceux que je rencontrerai, jeunes ou vieux, étrangers ou Athéniens, mais surtout à l'égard de mes concitoyens, qui me touchent de plus près. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, soyez-en persuadés; et je pense qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir les ordres de Dieu. Je n'ai, en effet, d'autre occupation que de vous persuader à tous, jeunes ou vieux, que ce ne sont point les soins du corps ou l'acquisition des richesses qui doivent passer avant votre âme et son perfectionnement, et que la vertu ne vient pas des richesses, mais que les richesses et tous les autres biens, publics ou particuliers, viennent aux hommes de la vertu. Si ce sont ces maximes qui corrompent la jeunesse, il faut qu'elles soient pernicieuses; mais si quelqu'un soutient que j'en enseigne d'autres, il vous en impose. Du reste, Athéniens, croyez Anytus ou ne le croyez pas, renvoyez-moi absous ou condamnez-moi, jamais je ne pourrai agir autrement, dussé-je souffrir mille morts.

Digitized by Google

Ne murmurez point, Athéniens, et faites-moi la grâce que je vous ai demandée, de ne pas vous irriter de mes paroles, mais de les écouter : je pense que vous tirerez quelque fruit de votre patience à m'entendre. Je vais vous dire encore d'autres choses capables d'exciter vos clameurs, mais ne vous laissez point aller à votre émotion. Soyez convaincus que si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de tort qu'à moi-même. En effet, ni Mélitus ni Anytus ne me nuiront en rien, ils n'en ont pas le pouvoir ; car je ne crois pas que les dieux aient donné au méchant le pouvoir de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort, à l'exil, à perdre mes droits de citoyen, et Mélitus ou tout autre regarderont ces peines comme de grands maux ; mais moi, je ne suis pas de leur avis, et je tiens pour un plus grand mal de faire ce que fait Mélitus, de chercher à faire périr un homme injustement. Maintenant, Athéniens, il s'en faut beaucoup que ce soit mon intérêt qui me porte à me justifier, comme on pourrait le croire ; c'est le vôtre ; c'est la crainte que ma condamnation ne vous fasse commettre une faute envers le dieu et méconnaître le présent qu'il vous a fait : car si vous me mettez à mort, je le dis sans détour, vous ne trouverez point facilement un autre homme (il est sans doute ridicule de faire une telle comparaison) qu'un dieu ait attaché à cette ville comme à un grand et noble coursier, mais que sa grandeur même appesantit et qui a besoin d'être excité par l'éperon. C'est ainsi que ce dieu semble m'avoir attaché à cette ville pour vous réveiller, vous encourager, et pour gourmander chacun de vous, en le suivant partout et toujours sans lui laisser de relâche. Vous ne retrouverez point facilement un homme tel que moi ; et si vous voulez m'en croire, Athéniens, vous me laisserez la vie. Peut-être, vous irritant contre moi, comme un homme assoupi contre celui qui le réveille, vous me repousserez et suivrez le conseil d'Anytus, et vous me ferez mourir sans

Digitized by Google

réflexion ; ensuite, retombant dans votre sommeil, vous y resterez à jamais ensevelis, à moins que le dieu, prenant pitié de vous, ne vous envoie quelque autre homme. Or, que ce soit un dieu qui m'ait donné à cette ville, c'est ce qu'il vous est facile de reconnaître à cette marque : qu'il y a quelque chose de surnaturel en moi, pour avoir négligé mes intérêts propres, et pour l'avoir fait depuis tant d'années, toujours occupé de votre bien, abordant chacun de vous en particulier comme un père ou un frère aîné, et vous exhortant de vous attacher à la vertu. Si du moins j'avais retiré quelque fruit ou reçu quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer ; mais vous voyez vous-mêmes que mes accusateurs, qui me font toutes les autres imputations avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et de prouver par témoins que j'aie jamais demandé ou reçu un salaire. Du reste, je vous fournis un assez bon témoin de la vérité de mes paroles, ma pauvreté.

Peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me mêle de vos affaires privées et me donne beaucoup de mouvement pour vous communiquer mes lumières, et que je n'aie point le courage de paraître à l'assemblée du peuple pour vous conseiller sur les affaires publiques. Ce qui m'en a empêché, c'est quelque chose de divin et de démoniaque, une voix dont vous m'avez entendu parler si souvent et en tant d'endroits, et dont Mélitus, en plaisantant, a fait un chef d'accusation. Ce phénomène a commencé dès mon enfance. C'est une voix qui se fait entendre ; et lorsqu'elle me parle, c'est toujours pour me détourner de ce que j'ai résolu, et jamais pour m'engager à rien entreprendre. C'est cette voix qui m'empêche de me mêler des affaires publiques ; et c'est fort heureusement pour moi qu'elle s'y oppose : car sachez bien, Athéniens, que si je m'étais occupé des affaires de la république, il y a longtemps que je n'existerais plus, et ma vie n'aurait été d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même ; et ne vous irritez point si je

Digitized by Google

vous dis la vérité. Non, il n'échappera point à la mort, l'homme qui tentera de lutter contre les passions du peuple athénien ou de tout autre peuple, qui voudra s'opposer aux actions injustes et illégales; il faut que celui qui combat pour la justice, s'il veut vivre au moins quelque temps, reste dans une condition privée, sans prendre part au gouvernement. Je puis vous en donner de nombreuses preuves, fondées, non point sur des paroles, mais, ce que vous respectez davantage, sur des faits.

Ecoutez donc des faits qui me sont personnels, afin que vous sachiez bien que la menace même de la mort ne me ferait rien faire contre le devoir, et qu'incapable de céder à qui que ce soit, je devrais périr. Je vais vous dire des choses désagréables peut-être et qui rappellent la jactance des plaidoyers; cependant je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, je n'ai jamais été revêtu d'aucune autre charge dans la république que de celle de sénateur; la tribu Antiochide, à laquelle j'appartiens, était de tour au Prytanée lorsque vous résolûtes de faire simultanément le procès aux dix généraux qui n'avaient pas enseveli les morts au combat naval des Arginuses : jugement contraire à la loi, comme vous l'avez tous reconnu dans la suite. Seul entre tous les prytanes je m'opposai à cette violation des droits, et je votai contre vous; et quoique vos orateurs fussent prêts à me dénoncer et à m'accuser devant vous, malgré vos menaces et vos clameurs, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice, que de consentir à commettre avec vous une telle iniquité par crainte des fers ou de la mort : ce fait eut lieu sous le gouvernement du peuple. Lorsque l'oligarchie fut établie, les Trente me mandèrent, moi cinquième, au Tholos, pour nous ordonner d'amener de Salamine Léon, de cette île, qu'ils voulaient mettre à mort; ils donnaient beaucoup d'ordres semblables à d'autres citoyens, pour en compromettre le plus grand nombre qu'ils pourraient. Alors cependant je prouvai, non par des paroles, mais par des actions, que

Digitized by Google

la mort n'était rien pour moi, s'il m'est permis de parler avec cette simplicité, et que j'attachais au contraire le plus grand prix à ne rien faire d'injuste et d'impie. Leur autorité, quelque terrible qu'elle fût, ne m'effraya point assez pour me faire commettre une injustice; et lorsque nous fûmes sortis du Prytanée, les quatre autres allèrent chercher Léon et l'amenèrent de Salamine: moi, je retournai dans ma maison. Peut-être cette désobéissance eût-elle causé ma mort, si le gouvernement des Trente n'avait été bientôt renversé; un grand nombre de témoins pourront affirmer ces faits.

Croyez-vous donc que j'aurais vécu tant d'années si j'avais pris part aux affaires publiques, et si, tenant une conduite digne d'un homme de bien, j'avais défendu la justice et sacrifié tout le reste à l'accomplissement de ce devoir? Non certes, Athéniens, il s'en faut beaucoup, et aucun autre homme ne pourrait y réussir. Or, dans le cours de ma vie entière et dans les affaires publiques, si j'y ai pris quelque part, et dans ma conduite privée, vous me trouverez toujours le même, n'accordant jamais rien contre la justice à qui que ce soit, pas même à ceux que mes calomniateurs appellent mes disciples. Je n'ai jamais été le maître de personne; mais si quelqu'un, soit jeune, soit vieux, a témoigné le désir de m'entendre parler et de me voir accomplir ma mission, jamais je ne l'ai refusé: je ne parle pas lorsqu'on me paye, et je ne me tais pas lorsqu'on ne me donne rien; mais, pauvre ou riche, tout le monde peut m'interroger, ou, si l'on aime mieux, répondre à mes questions et écouter ce que je dis. Si donc quelqu'un de ceux qui me fréquentent devient vertueux ou méchant, il n'est pas juste de me l'imputer à bien ou à mal, puisque je n'ai jamais promis aucun enseignement et n'ai rien enseigné à personne. Et si quelqu'un prétend avoir appris ou entendu de moi en particulier autre chose que ce que j'ai dit publiquement à tout le monde, sachez bien qu'il en impose.

Digitized by Google

Mais pourquoi tant de gens se plaisent-ils à rester si longtemps avec moi? Vous l'avez appris, Athéniens, je vous ai dit la vérité tout entière : c'est qu'ils aiment à me voir éprouver les gens qui se prétendent sages et ne le sont pas; en effet, ces examens ne sont point désagréables. C'est, comme je vous l'ai dit, une mission que j'ai reçue du dieu, par la voie des oracles, des songes, par tous les moyens enfin qu'emploie la puissance divine pour manifester sa volonté aux hommes. Tout cela est véritable, Athéniens, et il est facile de vous en convaincre : car, si je corromps des jeunes gens, et que j'en aie corrompu, ceux qui ont reconnu en avançant en âge que je leur donnais de mauvais conseils pendant leur jeunesse doivent maintenant venir m'accuser et me faire punir; et s'ils ne veulent pas se charger eux-mêmes de cette poursuite, c'est le devoir de leurs proches, comme leurs pères, leurs frères ou autres parents, de se rappeler ma conduite et de venir demander vengeance du mal que j'ai pu faire aux membres de leur famille. J'en vois ici un très-grand nombre : et d'abord Criton, du même âge et du même bourg que moi, père de Critobule, qui l'accompagne; ensuite Lysanias, du bourg de Sphettios, père d'Eschine, ici présent; Antiphon, de Céphise, père d'Épigène. J'en vois beaucoup d'autres dont les frères ont eu des relations suivies avec moi : comme Nicostrate, fils de Zotide et frère de Théodote (à la vérité Théodote est mort, et n'a plus besoin de l'assistance de son frère); Paralus, fils de Démodocus, dont Théagès était le frère; Adimante, fils d'Ariston, avec son frère Platon; enfin Éantodore et son frère Apollodore. Je pourrais en citer beaucoup d'autres, dont Mélitus aurait dû au moins produire un seul comme témoin dans son accusation contre moi. S'il l'a oublié, qu'il le fasse comparaître maintenant, j'y consens volontiers, et qu'il déclare s'il a quelque preuve pareille. Mais vous les trouverez, ô juges, dans des dispositions bien autres à mon égard; ils sont tous prêts à défendre celui qui les a cor-

Digitized by Google

rompus et a causé le malheur de leurs proches, comme parlent Anytus et Mélitus. Cependant les hommes corrompus par moi peuvent avoir un motif pour me défendre; mais leurs parents, que je n'ai point pu pervertir, qui sont déjà avancés en âge, quelle autre raison ont-ils de se déclarer pour moi, que mon bon droit, la justice de ma cause, et la conviction intime que Mélitus est un imposteur et que je dis la vérité?

Voilà donc, Athéniens, tout ce que j'ai à dire pour ma défense; les autres raisons seraient toutes du même genre. Mais peut-être quelqu'un d'entre vous sera-t-il indigné en se rappelant que lui-même, dans une cause beaucoup moins importante que celle-ci, il a conjuré et supplié les juges en versant beaucoup de larmes, et, pour exciter une plus grande compassion, s'est entouré de ses enfants, de ses parents et de ses nombreux amis; tandis que moi je n'ai point recours à un pareil moyen, quoique je sois, selon toute apparence, exposé au plus grand danger. Il est donc possible qu'en pensant à cette différence de conduite il s'irrite dans son orgueil et se laisse dominer par la colère dans le vote qu'il déposera. Si quelqu'un de vous est dans cette disposition, c'est ce que je ne saurais croire; mais, dans cette supposition, il me semble que j'ai le droit de lui dire : O mon ami, j'ai aussi des parents; comme le dit Homère, je ne suis point né d'un chêne ou d'un rocher, mais d'un homme. Ainsi, Athéniens, j'ai des parents; j'ai même trois fils, l'un déjà adolescent, les autres encore enfants. Cependant je ne crois pas devoir les amener ici pour vous prier de m'acquitter. Et pourquoi donc ne le ferai-je pas? Ce n'est point par un sentiment d'orgueil, Athéniens, ni par aucun mépris pour vous. Il n'est pas question de savoir si je regarde la mort d'une âme ferme ou timide; mais je ne pense pas qu'il convienne à mon honneur, au vôtre, à celui de la république entière, de recourir à un pareil moyen à l'âge où je suis parvenu, et avec la réputation que je me suis faite, vraie ou fausse,

Digitized by Google

puisqu'enfin c'est une opinion générale que Socrate a quelque supériorité sur le vulgaire des hommes. S'il y a donc parmi vous des gens qui semblent se distinguer par leur sagesse, ou par leur courage, ou par quelque autre vertu, ce serait une honte qu'ils ressemblassent à tant de personnages jouissant de la considération publique, et que j'ai vus, lorsqu'ils étaient mis en jugement, s'abaisser aux démarches les plus étranges, comme s'ils eussent cru que la mort, dont ils étaient menacés, était un malheur terrible, et qu'ils dussent devenir immortels en obtenant de vous la grâce de vivre. De tels hommes couvrent votre ville d'opprobre, car les étrangers sont en droit de penser que chez les Athéniens les hommes les plus distingués par leurs vertus, ceux que leurs concitoyens préfèrent à eux-mêmes pour les élever aux magistratures et aux honneurs, ne diffèrent en rien des femmes. C'est là ce que vous ne devez point faire, Athéniens, vous qui vous flattez d'avoir quelque renom; et si nous imitions cette conduite, vous devriez ne pas le souffrir, et déclarer que celui qui joue ces scènes tragiques pour exciter votre pitié, et couvre ainsi votre ville de ridicule, s'expose à être plutôt condamné que celui qui attend tranquillement son sort.

Mais, outre les considérations de gloire et de dignité, il y a encore celle de la justice, qui défend, selon moi, de supplier le juge et d'en obtenir le pardon à force de prières, mais qui commande de l'instruire et de le persuader : car le juge n'a point été institué pour sacrifier la justice à la faveur, mais pour conformer ses jugements à la justice; il n'a pas juré de faire grâce à qui bon lui semblera, mais de juger selon les lois. Il ne faut donc pas que nous vous accoutumions au parjure, et vous ne devez pas vous y accoutumer vous-mêmes, car ni les uns ni les autres nous n'honorerions les dieux. Quittez donc la pensée, Athéniens, que je doive tenir envers vous une conduite qui ne me paraît ni honnête, ni juste, ni sainte, et surtout, par Jupiter, que j'agisse ainsi dans un moment où

Digitized by Google

je suis accusé d'impiété par Mélitus. N'est-il pas évident que, si je vous fléchissais par mes prières et vous contraignais à violer votre serment, ce serait alors que je vous enseignerais qu'il n'y a point de dieux, et que, voulant me justifier, je m'accuserais moi-même de ne pas reconnaître de dieux? Mais il s'en faut bien qu'il en soit ainsi, Athéniens; je crois plus aux dieux qu'aucun de mes accusateurs, et je laisse à vous et au dieu de Delphes le soin de rendre la sentence la meilleure pour vous et pour moi.

(Les juges vont aux voix : Socrate, condamné par 281 suffrages contre 275, continue en ces termes :)

Je suis loin de m'émouvoir, Athéniens, du jugement que vous venez de porter contre moi; et, entre beaucoup de motifs qui m'empêchent de me troubler, c'est que je m'attendais à ce qui vient de m'arriver, et je suis bien plus étonné du nombre des suffrages pour ou contre : je ne comptais point être condamné à une si faible majorité, puisque, à ce qu'il paraît, trois suffrages de plus en ma faveur me faisaient acquitter. Je viens donc, il me semble, d'échapper à Mélitus; et non-seulement je lui ai échappé, mais il est évident que, si Anytus et Lycon ne s'étaient joints à lui pour m'accuser, il aurait été condamné à l'amende de mille drachmes, pour n'avoir point obtenu la cinquième partie des suffrages.

C'est donc ma condamnation à mort qu'il demande. Soit : mais moi, Athéniens, à quelle peine me condamnerai-je? A celle que je mérite évidemment. Quelle est-elle donc; quelle peine afflictive ou quelle amende mérité-je, moi qui ne me suis donné aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les hommes recherchent avec ardeur, les richesses, les affaires domestiques, les commandements, les fonctions d'orateur, et les autres dignités; moi qui ne suis jamais entré dans aucune des conjurations et des séditions si fréquentes dans notre ville, me jugeant réellement trop honnête homme pour ne pas y trouver ma perte; moi qui ne suis point allé là où je ne pouvais être

Digitized by Google

d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même, mais qui suis allé là où je pouvais rendre à chacun de vous en particulier le plus grand service en tâchant de lui persuader qu'il ne fallait pas prendre soin de ce qui est à lui avant de prendre soin de lui-même, afin de devenir le plus sage et le plus vertueux possible, ni s'occuper de ce qui est à la patrie avant de s'occuper de la patrie elle-même, et ainsi de tout le reste? Que mérité-je donc pour une telle conduite? Une récompense, Athéniens, si vous voulez me traiter comme je le mérite, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, quelle chose peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, à qui le loisir est nécessaire pour n'avoir à s'occuper que de vous donner de bons conseils? Il n'est rien, Athéniens, qui convienne plus à cet homme que d'être nourri dans le Prytanée, et il le mérite plus que celui qui, aux jeux olympiques, a remporté le prix de la course à cheval ou de la course des chars à deux ou quatre chevaux : celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence; moi je vous apprends à l'être réellement : celui-ci n'a nul besoin de ce bienfait, et moi j'en ai besoin. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en toute justice, je vous le dis, c'est d'être nourri au Prytanée.

Peut-être, en vous parlant ainsi, suis-je coupable à vos yeux de la même arrogance qu'au sujet des prières et des lamentations : mais telle n'est pas ma pensée, Athéniens; mon motif est que j'ai la conscience de n'avoir fait volontairement aucun mal à personne. Mais je ne puis vous en convaincre, car il n'y a que peu de temps que nous nous entretenons ensemble; et si la loi voulait chez vous, comme chez d'autres peuples, qu'on ne délibérât pas un seul jour, mais plusieurs, pour condamner un homme à mort, j'aurais fini, je m'en flatte, par vous convaincre de mon innocence : mais, en si peu de temps, il n'est pas facile de détruire des calomnies aussi anciennes. Ayant donc conscience que je n'ai fait de mal à personne, je ne veux point m'en faire à moi-même, ni avouer que je

Digitized by Google

mérite une punition, ni me condamner à quelque chose de semblable. Quelle serait ma crainte? Pour ne pas souffrir la peine que Mélitus réclame contre moi, et que je dis ne pas savoir si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais être un mal, et je m'y condamnerai moi-même? Choisirai-je les fers? Mais pourquoi vivre en prison, esclave des Onze, de magistrats qui se renouvellent toujours? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée? Mais c'est pour moi la même chose, puisque je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil? C'est peut-être la peine que vous m'infligeriez. Mais il faudrait, Athéniens, que mon attachement à la vie fût bien grand, et qu'il troublât bien ma raison, pour m'empêcher de comprendre que si vous, qui êtes mes concitoyens, n'avez pu supporter ma manière d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus importuns et odieux au point qu'aujourd'hui vous cherchez à vous en délivrer, d'autres ne les supporteront pas plus facilement. Il s'en faut bien, Athéniens; et ce serait une existence bien agréable pour moi, à l'âge où je suis parvenu, de quitter ma patrie pour aller errant de ville en ville, et vivre comme un proscrit. Car je sais bien que partout où j'irai les jeunes gens voudront m'entendre comme ici : si je les repousse, ils persuaderont aux gens plus âgés de me chasser; si je les accueille, leurs pères et leurs proches me banniront à cause d'eux.

Mais peut-être me dira-t-on : Socrate, ne.te sera-t-il pas possible de garder le silence et le repos lorsque tu nous auras quittés? C'est là ce qu'il y a de plus difficile à faire comprendre à quelques-uns d'entre vous. Si je dis que c'est désobéir au dieu, et que, par cette raison, il ne m'est pas possible de rester en repos, vous ne me croyez pas, et prenez ma réponse pour une plaisanterie; et, d'un autre côté, si je dis que c'est le plus grand bonheur pour l'homme de discourir chaque jour sur la vertu et les autres matières sur lesquelles vous m'avez entendu

Digitized by Google

discourir en m'examinant moi-même et les autres, car une vie sans examen n'est pas une vie pour l'homme, vous me croirez encore moins. Il en est cependant ainsi, ô juges, mais il n'est pas facile de le persuader. Au reste, je ne me suis point accoutumé à me juger digne de ne souffrir aucun mal : si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende que je pourrais payer; car cela ne me causerait aucun dommage. Mais, dans ma position actuelle... Car, enfin, je n'ai rien... A moins que vous ne consentiez à m'imposer l'amende que je puis payer, et je pourrais peut-être payer une mine d'argent; c'est la somme à laquelle je me condamne. Platon, ici présent, Athéniens, et Criton, et Critobule, et Apollodore, m'engagent à me taxer à trente mines, et ils répondent pour moi. Je m'y condamne donc; et assurément je vous fournis de bonnes cautions de cette somme.

(Les juges vont aux voix pour l'application de la peine; condamné à mort, Socrate poursuit :)

Il ne se passera pas beaucoup de temps, Athéniens, et ceux qui voudront diffamer la république vous reprocheront et vous accuseront d'avoir fait mourir Socrate, cet homme sage : car, dans l'intention de vous outrager, ils m'appelleront sage, quoique je ne le sois pas. Si vous aviez eu la patience d'attendre quelque temps, cela serait venu naturellement et vous m'eussiez vu mourir; en effet, considérez mon âge, je suis bien avancé dans la vie, et proche de la mort. Ces paroles ne s'adressent pas à vous tous, mais à ceux qui m'ont condamné à mort; et c'est à ceux-là que je dis encore : Vous pensez peut-être, Athéniens, que je n'ai succombé que faute d'avoir pu trouver des paroles capables de vous persuader, si j'avais cru qu'il me fût permis de tout dire et de tout faire pour me sauver. Non, ce n'est point le défaut d'éloquence qui m'a perdu, mais le manque d'audace et d'impudence; je succombe pour n'avoir point voulu vous tenir un langage que vous aimez à entendre, pour n'avoir point voulu

Digitized by Google

pleurer et me lamenter, faire et dire des choses que je crois indignes de moi, et auxquelles les autres accusés vous ont accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et maintenant je n'ai aucun regret d'avoir ainsi défendu ma cause ; j'aime mieux mourir après une telle défense que de devoir ma vie à des bassesses. Ni devant les juges, ni devant l'ennemi, il n'est permis ni à moi ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour échapper à la mort. Personne n'ignore que souvent, à la guerre, il serait facile d'éviter la mort en abandonnant ses armes, et en demandant grâce à ceux qui vous poursuivent; et dans toute espèce de danger il y a mille expédients pour sauver sa vie, quand on est résolu à tout faire et à tout dire. Et ce n'est pas la mort qu'il est difficile d'éviter, Athéniens, mais le crime; il court plus vite que la mort. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la mort, qui est plus lente; et mes accusateurs, si vigoureux et si légers, ont été atteints par le crime, qui est plus agile. Je m'en vais donc subir la mort que vous avez prononcée contre moi; ils subiront l'infamie et l'iniquité auxquelles la vérité les condamne. Je m'en tiens à ma peine, comme eux à la leur. C'est peut-être ainsi que les choses devaient se passer, et je trouve que tout est dans l'ordre.

Du reste, voici ce que je veux vous prédire, ô vous qui m'avez condamné ! car je suis précisément dans la situation où les hommes près de quitter la vie lisent le mieux dans l'avenir. Je vous dis donc, ô vous qui me faites périr ! qu'aussitôt après ma mort vous subirez une peine beaucoup plus terrible, par Jupiter, que celle qui me donna la mort. En effet, vous ne m'y avez condamné que dans l'espérance de ne plus avoir à rendre compte de votre vie ; mais, je vous le déclare, il vous arrivera tout le contraire. Vous allez voir s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs, que je contenais à votre insu; et vous

Digitized by Google

les trouverez d'autant plus sévères à votre égard qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités contre eux. Car, si vous pensez qu'en tuant les gens vous empêcherez qu'on vous reproche de mal vivre, vous êtes dans l'erreur; ce moyen de faire taire ses censeurs n'est ni honnête ni praticable; il en est un beaucoup plus beau et plus facile: c'est non de fermer la bouche aux autres, mais de chercher à devenir le plus vertueux possible. O vous qui m'avez condamné! voilà les prédictions que je vous laisse en vous quittant.

Pour vous qui m'avez absous par vos suffrages, je vous entretiendrai volontiers de ce qui vient de se passer, tandis que les magistrats sont occupés et ne me font pas conduire dans le lieu où je dois mourir. Restez donc ici quelques instants encore, Athéniens, puisque rien ne nous empêche de converser ensemble pendant le temps qu'on me laisse. Je veux vous raconter, comme à des amis, une chose qui m'est arrivée, et vous dire ce qu'elle signifie. O juges (et, en vous appelant ainsi, je vous donne un nom que vous méritez), il m'est arrivé quelque chose d'extraordinaire. Cette voix habituelle et prophétique de mon démon qui se faisait entendre si fréquemment dans tout le cours de ma vie, et qui, dans les circonstances les moins importantes, m'arrêtait au moment de faire quelque chose de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce dont vous êtes les témoins, ce qu'on peut regarder et ce qu'on regarde en effet comme le dernier des malheurs, cette voix divine ne m'a arrêté ce matin ni au sortir de la maison, ni à mon arrivée devant ce tribunal, ni à aucun endroit de mon discours quand je devais parler; et cependant il lui est arrivé bien souvent de m'interrompre en parlant dans d'autres discours. Mais dans les circonstances présentes elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, ni à aucune de mes paroles. A quelle cause dois-je attribuer ce silence? Je vais vous le dire: c'est que, selon toute apparence, ce qui m'arrive maintenant est un bien, et nous sommes sans doute

Digitized by Google

dans l'erreur si nous regardons la mort comme un mal ; et j'en ai une preuve bien évidente, c'est qu'il n'est pas possible que mon signe accoutumé ne m'eût pas averti si je devais faire quelque chose de mal.

Voici de nouvelles considérations qui doivent nous donner un grand espoir que la mort est un bien, car elle est nécessairement l'une de ces choses : ou la mort est une extinction absolue de l'être et du sentiment, ou, comme on dit, elle est un changement et un passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Or, si elle est une extinction du sentiment, et qu'elle ressemble au sommeil de celui qui dort sans rien voir, même en songe, la mort est alors un merveilleux avantage. Car, que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée sans aucun songe, qu'il compare toutes les autres nuits et tous les autres jours de sa vie à cette nuit si tranquille; qu'il examine, et dise combien de journées et de nuits plus douces et plus agréables il a dans toute sa vie : je suis persuadé que non-seulement un simple particulier, mais que le grand roi lui-même les trouverait bien plus faciles à compter en comparaison des autres nuits et des autres jours. Si telle est la nature de la mort, j'affirme qu'elle est un avantage; car toute l'éternité n'est plus pour nous qu'une seule nuit. Mais si la mort est un passage dans un autre lieu, et qu'il soit vrai, comme on le dit, que tous les morts se réunissent, quel bien plus grand peut-il y avoir, ô mes juges? Si quelqu'un, arrivant dans le séjour de la mort, délivré des prétendus juges de cette terre, trouvait là de véritables juges, chargés, dit-on, de rendre là la justice, comme Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème, et tous les autres demi-dieux qui se sont montrés justes pendant leur vie, serait-ce donc un voyage si malheureux? Que ne donnerait pas chacun d'entre vous pour s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère! Pour moi, si cela est véritable, je veux mourir plusieurs fois : il y aurait pour moi surtout un passe-temps admirable

Digitized by Google

dans ces lieux, lorsque je rencontrerais Palamède, Ajax fils de Télamon, ou quelque autre personnage ancien qui est mort victime d'un jugement injuste! Ce ne serait pas non plus, à ce qu'il me semble, une chose sans agrément que de comparer ce que j'ai éprouvé moi-même à ce qu'ils ont éprouvé. Mais mon plus grand plaisir serait d'examiner et de sonder les habitants de ce séjour comme ceux de la terre, et de distinguer ceux qui sont sages, et ceux qui croient l'être et ne le sont pas. A quel prix ne voudrait-on pas, ô juges, examiner le roi qui conduisit devant Troie une si grande armée, ou Ulysse, Sisyphe, et des milliers d'autres, hommes et femmes, avec lesquels ce serait une félicité inexprimable de converser et de vivre en les examinant! Là, du moins, on n'est point mis à mort pour un tel motif; car les habitants de ce séjour, entre autres avantages qui les rendent plus heureux que ceux de cette terre, jouissent d'une vie immortelle, si du moins ce qu'on en dit est véritable.

C'est pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et pensez seulement à cette vérité : c'est qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive aujourd'hui n'est point l'effet du hasard; mais il m'est évident que mourir dès à présent et être délivré des soins de la vie sont pour moi ce qu'il y a de plus heureux. Aussi la voix habituelle ne s'est pas fait entendre, et je n'en veux nullement aux juges qui m'ont condamné ni à mes accusateurs. Cependant telle n'a point été leur intention en me condamnant et en m'accusant, au contraire; ils ont cru me faire du mal, et en cela j'ai à me plaindre d'eux. Toutefois, ô hommes, j'ai une prière à vous faire : lorsque mes fils seront devenus grands, châtiez-les en les affligeant comme je vous ai affligés, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose de préférence à la vertu, et s'ils s'imaginent

Digitized by Google

être quelque chose tandis qu'ils ne sont rien ; reprochez-leur, comme je l'ai fait à votre égard, de ne pas rechercher ce qu'il faut et de se croire quelque chose tandis qu'ils ne sont rien ; et, si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons pas à nous plaindre de votre justice. Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? C'est là un mystère pour tout le monde, excepté pour Dieu.

FIN DE L'APOLOGIE DE SOCRATE.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DU CRITON.

La condamnation de Socrate avait consterné ses disciples et ses amis. Il était déjà en prison, lorsque l'un de ceux qui lui étaient le plus attachés, Criton, vint un jour le trouver de grand matin, et lui offrit de le rendre à la liberté; pour lui faire prendre cette résolution, il lui présente les considérations qu'il croit les plus propres à frapper son esprit. Son ami, sans courir aucun danger de la part des délateurs, qu'il est facile d'acheter avec un peu d'argent, délivrera Socrate, lui assurera un asile en Thessalie, où il a des hôtes, et par un léger sacrifice conservera un père à ses enfants et un maître à ses disciples, qui, s'ils le laissent tranquillement immoler, seront condamnés par l'opinion publique, et accusés de lâcheté.

Mais Socrate ne s'arrêtera pas devant l'opinion de la multitude, si elle n'est pas fondée en raison; il ne comptera pour rien la vie, s'il ne peut la conserver d'une manière honorable; il ne quittera pas sa prison, s'il ne peut la quitter sans outrager la justice; les considérations de dépenses d'argent, d'opinion publique et d'éducation des enfants, il les laissera à la multitude qui tue follement, et voudrait rappeler à la vie avec aussi peu de raison. Dans toute action il ne faut considérer que la justice; et si elle n'est ni juste ni raisonnable, il faut s'en abstenir. Et comment pourrait-il sortir de sa prison? est-ce qu'il n'entend pas les lois qui lui demandent si, par sa désobéissance, il veut les affaiblir et les renverser, elles qui ont protégé sa naissance, surveillé sa jeunesse et présidé à son éducation? Est-il permis de se plaindre de sa patrie, et de se révolter contre elle, même lorsqu'elle nous traite avec rigueur; et ne faut-il pas lui obéir partout, et sur le champ de bataille, et devant les tribunaux? Après avoir consenti à vivre si longtemps sous la protection de ces mêmes lois, refusera-t-il de se soumettre

Digitized by Google

à leurs ordres, et violera-t-il les engagements qu'il a contracté envers elles? Donnera-t-il le triste exemple de les corrompre ; e à son âge, si près de sa fin, ira-t-il, sous un vil déguisement comme un esclave fugitif, se cacher dans une ville étrangère et, par cette fuite, ternir l'éclat d'une vie irréprochable, et cela pour arracher à la mort quelques déplorables jours sans utilité pour ses amis ni même pour ses enfants? Non, Socrate ne sera pas le corrupteur des lois comme il n'a pas été celui des jeunes gens; il restera fidèle aux maximes de sa vie entière : il ne se déshonorera pas; les lois l'ont condamné, il obéira, il mourra.

Digitized by Google

CRITON.

SOCRATE, CRITON.

SOCRATE. Pourquoi viens-tu de si bonne heure, Criton? est-il pas encore bien matin?

CRITON. Il est vrai.

SOCRATE. Quelle heure peut-il être?

CRITON. Le jour commence à poindre.

SOCRATE. Je m'étonne que le gardien de la prison t'ait ssé entrer.

CRITON. Comme je viens souvent ici, il est déjà accoumé à me voir; il m'a d'ailleurs quelque obligation.

SOCRATE. Ne fais-tu que d'arriver, ou y a-t-il longmps que tu es là?

CRITON. Il y a assez longtemps que je suis là.

SOCRATE. Pourquoi donc ne m'as-tu pas éveillé sur-le-hamp, au lieu de t'asseoir près de moi sans rien dire?

CRITON. Par Jupiter! je n'avais garde, Socrate. Pour oi, dans ta triste position, je voudrais ne m'éveiller ne le plus tard possible. Aussi il y a déjà longtemps que 'admire avec quelle tranquillité tu dors, et je n'ai pas oulu t'éveiller pour te laisser jouir en paix de ces derniers noments; et en vérité, Socrate, je t'ai souvent félicité de on humeur dans tout le cours de ta vie, mais je te félicite bien plus encore dans la circonstance actuelle, en voyant avec quelle douceur et avec quelle facilité tu supportes ton malheur.

SOCRATE. En effet, Criton, à mon âge il ne serait pas convenable de trouver mauvais qu'il faille déjà mourir.

Digitized by Google

CRITON. D'autres, Socrate, se trouvent à ton âge en une aussi triste conjoncture, et la vieillesse ne les empêche pas de s'irriter contre leur sort.

SOCRATE. Cela peut être. Mais enfin quel motif t'amène vers moi de si bonne heure?

CRITON. Une nouvelle fâcheuse, Socrate, non pas pour toi, à ce qu'il paraît, mais fâcheuse et accablante pour moi et pour tes amis. Quant à moi, on ne pouvait m'en apporter une plus accablante.

SOCRATE. Quelle nouvelle? Serait-il arrivé de Délos, le vaisseau dont le retour doit être suivi de ma mort?

CRITON. Pas encore, mais il paraît qu'il arrivera aujourd'hui, d'après ce que disent des gens qui viennent de Sunium, où ils l'ont laissé. Il est donc évident, d'après ces nouvelles, qu'il sera ici aujourd'hui, et que demain matin, Socrate, il te faudra quitter la vie.

SOCRATE. A la bonne heure, Criton! Si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse! Je ne pense pourtant pas que le vaisseau arrive aujourd'hui.

CRITON. D'où tires-tu cette conjecture?

SOCRATE. Je vais te le dire. Je ne dois mourir que le lendemain du jour où il sera arrivé.

CRITON. C'est au moins ce que disent les magistrats de qui cela dépend.

SOCRATE. Eh bien! je ne pense pas qu'il arrive aujourd'hui, mais demain. Cette conjecture m'est fournie par un songe que j'ai eu cette nuit, il n'y a qu'un moment. Et c'est fort à propos, à ce qu'il paraît, que tu ne m'as pas réveillé.

CRITON. Quel est donc ce songe?

SOCRATE. Il m'a semblé voir une femme belle, bien faite et vêtue de blanc, s'approcher de moi, m'appeler et me dire : Socrate, dans trois jours tu seras arrivé à la fertile Phthie [1].

[1] Dans le neuvième livre de l'*Iliade*, Achille, menaçant de se retirer, dit à Ulysse : « Dès demain vous verrez l'Hellespont couvert de mes vais-

Digitized by Google

CRITON. Voilà un étrange songe, Socrate!

SOCRATE. Il est clair, ce me semble, Criton.

CRITON. Très-clair. Mais, mon cher Socrate, il en est temps encore : suis mes conseils, sauve-toi; car ta mort me sera douloureuse à plus d'un titre. Outre le malheur d'être privé d'un ami tel que je n'en retrouverai jamais de pareil, j'ai encore à craindre que le vulgaire, qui ne nous connaît bien ni l'un ni l'autre, ne croie que, pouvant te sauver en sacrifiant quelque argent, je n'ai pas voulu le faire. Or, quoi de plus honteux que de passer pour être plus attaché à son argent qu'à ses amis? Car jamais le vulgaire ne pourra se persuader que c'est toi qui n'as pas voulu sortir d'ici, malgré nos instances.

SOCRATE. Mais, mon cher Criton, pourquoi tant nous mettre en peine de l'opinion du vulgaire? Les hommes sensés, dont il faut bien plutôt nous inquiéter, ne se tromperont pas sur la véritable manière dont les choses se seront passées.

CRITON. Tu vois pourtant, Socrate, qu'il est nécessaire de se mettre en peine de l'opinion du peuple; et ce qui t'arrive démontre assez clairement qu'il est capable de faire non-seulement un peu de mal, mais les plus grands maux, quand il prête l'oreille à la calomnie.

SOCRATE. Plût aux dieux, Criton, qu'il fût capable de faire les plus grands maux! car il pourrait aussi faire les plus grands biens, et ce serait une chose heureuse. Mais il ne peut ni l'un ni l'autre; car il ne dépend pas de lui de rendre les hommes sages ou insensés. Il agit au hasard.

CRITON. Eh bien, soit. Mais, dis-moi, Socrate, n'est-ce pas pour moi et tes autres amis que tu t'inquiètes? et ne crains-tu pas que, si tu t'enfuis de ta prison, les délateurs ne nous fassent des affaires pour t'avoir enlevé d'ici, et que nous soyons forcés de perdre notre fortune tout entière ou

-eaux; et si Neptune m'accorde une heureuse navigation, dans trois jours j'arriverai à la fertile Phthie. »

Digitized by Google

du moins beaucoup d'argent, et de souffrir encore quelque chose de pis? Si telle est ta crainte, tu peux te rassurer. N'est-il pas juste que pour te sauver nous nous exposions à ces périls et à de plus grands même, s'il est nécessaire? Ainsi crois-moi, et n'agis pas autrement.

SOCRATE. Il est vrai, Criton, je suis retenu par ces considérations et par beaucoup d'autres encore.

CRITON. Eh bien! sois sans inquiétude : car, premièrement, la somme que l'on demande pour te tirer d'ici n'est pas fort considérable; ensuite, ne vois-tu pas que ces délateurs ne coûtent pas cher, et qu'il ne nous faudra pas beaucoup d'argent pour les acheter? Ma fortune suffira, je pense. Que si, par intérêt pour moi, tu ne crois pas devoir en faire usage, il y a ici des étrangers tout prêts à te sacrifier la leur. L'un d'eux, Simmias de Thèbes, a apporté dans cette intention tout l'argent nécessaire. Cébès et beaucoup d'autres mettent pareillement leur fortune à ta disposition. Ainsi donc, je le répète, que ces craintes ne t'empêchent pas de pourvoir à ta sûreté. Et quant à ce que tu disais devant le tribunal, que, si tu sortais d'ici, tu ne saurais que devenir, cesse de rien appréhender à cet égard. Partout ailleurs où tu iras, tu seras aimé. Si tu veux aller en Thessalie, j'y ai des hôtes qui tiendront à honneur de te posséder, et qui te mettront à l'abri de toute inquiétude du côté des Thessaliens. Bien plus, Socrate, il me semble que ce n'est pas une action juste de te livrer toi-même lorsque tu peux te sauver, de prévenir les vœux de tes ennemis et de travailler au succès du complot qu'ils ont formé contre ta vie. Il me semble en outre que c'est trahir tes enfants que de les abandonner lorsque tu peux les nourrir et les élever. Tu les livres ainsi autant qu'il est en toi à la merci du sort, et vraisemblablement à tous les maux qui sont le partage ordinaire des orphelins. Il fallait ou ne pas avoir d'enfants, ou partager leur destinée en les nourrissant et en les élevant. Mais tu me parais avoir choisi le parti du plus faible des hommes, tandis qu'il

Digitized by Google

fallait prendre celui d'un homme de bien et de cœur; toi surtout, qui fais profession d'avoir cultivé la vertu pendant toute ta vie. Aussi je rougis pour toi et pour nous tes amis, et je crains que tout ceci ne paraisse un effet de notre lâcheté: d'abord cette accusation portée devant le tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être; puis la manière dont le procès a été conduit; et enfin ton refus de t'échapper, qui forme comme le dénoûment ridicule du drame. Oui, te dis-je, on nous accusera d'avoir reculé par faiblesse et par lâcheté : nous, pour ne t'avoir pas sauvé; toi, pour ne t'être pas sauvé toi-même : ce qui était possible si nous eussions voulu nous aider nous-mêmes. Pèse donc tout cela, Socrate, et songe que, sans compter le mal qui t'arrivera, toi et nous nous serons couverts de honte. Consulte-toi. Que dis-je! il n'est plus temps de délibérer; ta résolution doit être prise, et il n'y en a qu'une à prendre. La nuit prochaine il faut que tout soit exécuté. Pour peu que nous tardions, il sera impossible de te sauver. Ainsi, de toute manière, crois-moi, Socrate, et fais ce que je te dis.

Socrate. Mon cher Criton, ta sollicitude est digne de grands éloges si elle s'accorde avec la droiture; sinon, plus elle est vive, plus elle est fâcheuse. Il nous faut donc examiner s'il est permis de faire ce que tu me proposes, ou si le devoir le défend; car ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que je ne consulte que ma raison, et ne me rends qu'aux motifs qui me paraissent les plus justes. Parce qu'un malheur m'arrive, je ne puis pour cela abandonner les principes que j'ai toujours professés; ils me paraissent presque les mêmes, et j'ai pour eux le même respect et la même vénération qu'auparavant. Si donc nous n'en trouvons pas de meilleurs, sache bien que rien ne m'ébranlera, quand même le peuple, pour m'épouvanter comme un enfant, aurait la puissance de m'accabler de mille chaînes, de mille morts et de mille confiscations. Mais quelle est la manière la plus convenable de faire cet exa-

Digitized by Google

men? En reprenant ce que tu disais tout à l'heure sur les opinions, et en cherchant si nous avions raison ou non de dire en toute occasion qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard, et d'autres dont il ne faut pas se mettre en peine; ou si c'était seulement avant ma condamnation que nous avions raison de le dire, et si maintenant il est devenu manifeste que nous ne parlions ainsi que pour parler, et que ce n'était au fond qu'un jeu et qu'un badinage. Je désire donc examiner avec toi, Criton, si, dans ma situation actuelle, je trouverai nos principes changés ou toujours les mêmes, et s'il faut les abandonner ou continuer de les suivre. Or nous avons, ce me semble, souvent soutenu ici (et nous pensions bien dire quelque chose de solide) ce que je soutenais tout à l'heure, que, parmi les opinions des hommes, il en est auxquelles il faut attacher une grande importance, et d'autres qu'il faut dédaigner. Au nom des dieux, Criton, cela ne te semble-t-il pas bien dit? car, selon toutes les apparences humaines, tu n'es pas en danger de mourir demain, et la crainte que donne un péril présent ne te fera point prendre le change: penses-y donc bien. Ne trouves-tu pas que nous avons eu raison de dire qu'il ne faut pas estimer toutes les opinions des hommes, mais quelques-unes seulement; et non pas même les opinions de tous les hommes indifféremment, mais seulement de quelques-uns? Qu'en dis-tu, cela ne te semble-t-il pas vrai?

CRITON. Fort vrai.

SOCRATE. A ce compte, ne faut-il pas estimer les bonnes opinions et mépriser les mauvaises?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Les bonnes opinions, ne sont-ce pas celles des hommes sensés; et les mauvaises, celles des insensés?

CRITON. Qui pourrait le nier?

SOCRATE. Voyons, comment établissons-nous ce principe: un homme qui se livre à la gymnastique sera-t-il touché de la louange et du blâme du premier venu, ou

Digitized by Google

seulement de celui qui est médecin ou maître de gymnase?

CRITON. De celui-ci seulement.

SOCRATE. C'est donc de celui-ci qu'il doit redouter le blâme ou désirer l'éloge, sans s'occuper de ce qui vient des autres.

CRITON. Evidemment.

SOCRATE. Ainsi donc il faut qu'il se conduise, fasse ses exercices, règle son boire et son manger sur l'avis de celui seul qui préside à la gymnastique et qui s'y entend, plutôt que d'après l'opinion de tous les autres ensemble.

CRITON. Cela est incontestable.

SOCRATE. Voilà donc qui est établi. Mais s'il désobéit à celui-là seul, s'il dédaigne son opinion et ses éloges pour écouter la foule et les gens qui n'y entendent rien, ne lui en arrivera-t-il point de mal?

CRITON. Comment ne lui en arriverait-il point!

SOCRATE. Mais ce mal, quelle en est la nature? quels en sont les effets? où frappera-t-il notre indocile?

CRITON. Au corps évidemment; il le ruinera.

SOCRATE. Fort bien; et, pour ne pas entrer dans de trop longs détails, n'en est-il pas de même de tout? Sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid, sur le bien et le mal, qui sont présentement le sujet de notre examen, suivrons-nous et craindrons-nous l'opinion de la multitude ou celle d'un seul homme, si nous en trouvons un qui soit habile en ces matières, et ne devrons-nous pas avoir plus de respect et plus de déférence pour cet homme que pour tous les autres ensemble? et si nous ne nous conformons pas à ses avis, ne causerons-nous pas la perte et la ruine de cette partie de nous-mêmes que la justice améliore et que l'injustice dégrade? ou n'en est-il pas ainsi?

CRITON. Je pense qu'il en est ainsi, Socrate.

SOCRATE. Voyons encore : si, par notre obéissance aux conseils de ceux qui ne s'y connaissent pas, nous détruisons ce que la santé fortifie et ce que la maladie ruine,

Digitized by Google

pourrons-nous vivre, encore une fois, cette partie de nous-mêmes détruite? C'est le corps que nous entendons, n'est-ce pas?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Peut-on vivre avec un corps en mauvais état et ruiné?

CRITON. Nullement.

SOCRATE. Mais pourrons-nous vivre quand sera ruiné en nous ce que l'injustice dégrade et ce que la justice conserve, ou croyons-nous moins précieuse que le corps cette partie de notre être, quelle qu'elle soit, où résident la justice et l'injustice?

CRITON. Point du tout.

SOCRATE. N'est-elle pas, au contraire, plus importante?

CRITON. Beaucoup plus.

SOCRATE. Il ne faut donc pas, excellent Criton, nous mettre si fort en peine de ce que le peuple dira de nous, mais bien de ce que dira celui qui connaît le juste et l'injuste : or ce juge n'est autre que la vérité. Tu vois par là que tu n'avais pas raison de prétendre, au commencement, que nous devions nous inquiéter de l'opinion de la multitude sur le juste, le bien, l'honnête, et sur leurs contraires. Mais enfin, me dira-t-on peut-être, le peuple a le pouvoir de nous faire mourir.

CRITON. C'est ce que l'on dira assurément, Socrate.

SOCRATE. Je le sais; mais, merveilleux Criton, cette objection dont nous avons parlé me paraît ressembler à la précédente. Examine donc de nouveau si ce principe, que le plus important n'est pas de vivre, mais de bien vivre, est renversé ou subsiste toujours.

CRITON. Il subsiste.

SOCRATE. Et celui-ci, que bien vivre n'est autre chose que vivre selon la justice et l'honnêteté; faut-il le rejeter ou le conserver?

CRITON. Il faut le conserver.

SOCRATE. D'après ces principes dont nous convenons

Digitized by Google

tous deux, il faut examiner s'il est juste ou injuste que je sorte d'ici sans la permission des Athéniens. Si cela nous paraît juste, tentons-le : sinon, il faut y renoncer; car, pour toutes tes considérations d'argent, de réputation, de famille, prends garde, Criton, que ce ne soient là des considérations de ce peuple qui tue sans motif, et qui ensuite, s'il le pouvait, rappellerait à la vie ses victimes avec aussi peu de raison. Mais pour nous, puisque la raison nous le démontre, tout ce qu'il nous faut examiner, c'est, comme nous venons de le dire, si, en donnant de l'argent à ceux qui me tireront d'ici, et en contractant des obligations envers eux, nous ferons une action juste : eux, pour avoir préparé mon évasion; et moi, pour y avoir consenti; ou si nous commettrons tous une injustice. Et si nous découvrons que ce serait une action injuste, nous n'aurons plus besoin de mettre en question s'il faut attendre tranquillement la mort et souffrir tout au monde plutôt que de commettre une injustice.

CRITON. Tu me parais avoir raison, Socrate; mais voyons, quelle route suivre?

SOCRATE. Examinons cela ensemble, mon ami; et si tu as quelque objection à faire tandis que je parlerai, fais-la; je ne demande pas mieux que de me rendre à tes raisons; sinon, cesse enfin, mon cher, de me presser de sortir d'ici malgré les Athéniens; car je serai ravi que tu me persuades de prendre ce parti, mais je n'entends le prendre que volontairement. Vois donc si tu seras satisfait de la manière dont je vais commencer cet examen, et tâche de répondre à mes questions sans rien déguiser de ta pensée.

CRITON. Je tâcherai.

SOCRATE. Reconnaissons-nous qu'il ne faut en aucun cas commettre volontairement une injustice? ou l'injustice est-elle permise dans certains cas, et ne l'est-elle pas dans d'autres? ou n'est-elle absolument ni bonne ni honnête, comme nous en sommes souvent convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps encore? ou bien cet accord de prin-

Digitized by Google

cipes qui nous unissait a-t-il été détruit dans ce peu de jours? Et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge nos entretiens les plus sérieux n'eussent été, à notre insu, que des propos d'enfants? ou plutôt la chose n'est-elle pas comme nous le disions alors? Soit que la foule le reconnaisse ou non, soit qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, n'en est-il pas moins vrai qu'en toute occasion l'injustice est un mal et une honte? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter?

CRITON. Nous l'admettons.

SOCRATE. Il ne faut donc commettre l'injustice en aucune manière?

CRITON. Non sans doute.

SOCRATE. Il ne faut donc pas, comme le pense le vulgaire, être injuste même envers celui qui l'a été à notre égard, puisqu'on ne doit l'être en aucune manière?

CRITON. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais quoi, Criton, est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas?

CRITON. Il ne l'est en aucune sorte, Socrate.

SOCRATE. Mais rendre le mal pour le mal est-ce juste, comme le prétend le peuple, ou est-ce injuste?

CRITON. C'est injuste.

SOCRATE. Car il n'y a aucune différence entre faire du mal et être injuste?

CRITON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Il ne faut donc pas rendre injustice pour injustice, ni faire de mal à personne, quel que soit le tort qu'on nous ait fait. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant cela tu ne parles contre ton propre sentiment; car je sais qu'il y a peu de personnes qui admettent et admettront ce principe. Or il n'y a pas de discussion possible entre gens qui sont divisés sur ce point, et la différence de leurs sentiments les conduit nécessairement à se mépriser les uns les autres. Réfléchis donc bien, et vois si tu es d'accord avec moi, et si tu acceptes comme point de

Digitized by Google

départ ce principe, qu'il n'est permis en aucune circonstance d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, mal pour mal. Ou ne penses-tu pas comme moi là-dessus, et nous séparons-nous dès le principe? Quant à moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et expose tes motifs; mais, si tu persistes dans les mêmes sentiments, écoute ce qui suit.

CRITON. J'y persiste, et pense toujours comme toi. Ainsi, parle.

SOCRATE. Je dis donc, ou plutôt je te demande : Un homme qui a pris un engagement juste doit-il le tenir ou y manquer?

CRITON. Il doit le tenir.

SOCRATE. Cela posé, examine cette autre question : En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ferons-nous du tort à quelqu'un, et précisément à ceux qui le méritent le moins, ou n'en ferons-nous pas? Sera-ce là satisfaire ou manquer aux justes engagements que nous avons contractés?

CRITON. Je ne saurais répondre à cette question, Socrate, car je ne la comprends point.

SOCRATE. Vois si tu l'entendras de cette façon : Au moment de nous enfuir d'ici, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les lois et la république se présentaient devant nous et nous disaient : Socrate, que vas-tu faire! l'action que tu prépares tend-elle à autre chose qu'à renverser et nous et l'État tout entier, autant qu'il dépend de toi; ou te semble-t-il possible qu'un État subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus n'y ont aucune force et sont foulés aux pieds par des particuliers? que répondrions-nous, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire? Car que n'aurait-on pas à dire, surtout un orateur, sur cette infraction à la loi qui ordonne que les jugements rendus seront exécutés! Ou répondrons-nous que la république a

Digitized by Google

été injuste envers nous et qu'elle n'a pas bien jugé; est-ce là ce que nous répondrons?

CRITON. Par Jupiter! cela même, Socrate.

SOCRATE. Et que diront les lois à leur tour : Socrate, est-ce de cela ou de ta soumission aux jugements rendus par la république que nous sommes convenus avec toi? Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : Ne t'étonne pas, Socrate, mais réponds-nous, puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Hé bien, dis, quel sujet de plainte as-tu contre la république et nous pour entreprendre ainsi de nous renverser? Et d'abord n'est-ce pas à nous que tu dois la vie? n'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé ta mère et t'a engendré[1]? Parle, dans les lois qui président au mariage, y a-t-il quelque chose à reprendre? — Non, dirais-je. — Est-ce alors dans les lois relatives à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même? Celles d'entre nous qui ont été instituées pour cet objet n'ont-elles pas bien fait d'ordonner à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps? — Elles ont bien fait, répondrais-je. — Hé bien, puisque tu nous dois ton existence et ton éducation, pourrais-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et tes aïeux? Et, s'il en est ainsi, penses-tu avoir les mêmes droits que nous, et qu'il te soit permis de nous rendre ce que nous pourrions te faire souffrir? Si tu étais sous la dépendance d'un père ou d'un maître, tu n'aurais point des droits égaux aux siens, et tu ne pourrais lui rendre ni injures pour injures, ni coups pour coups, ni rien de semblable; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie! Et parce que nous aurions prononcé ta mort, la croyant juste, tu entreprendrais notre ruine autant qu'il est en toi!

[1] Il y avait à Athènes une loi qui ordonnait à chaque citoyen de se marier pour donner des enfants à la république. (Voyez Meursius, *Them. Att.*, 1, 4.)

Digitized by Google

Et tu dirais que tu fais bien d'agir de la sorte, toi qui as réellement consacré ta vie à la vertu! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ignorer que la patrie est, aux yeux des dieux et des hommes sensés, un objet plus précieux, plus respectable, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux; qu'il faut avoir pour la patrie irritée plus de respect, plus de soumission et plus d'égards que pour un père; qu'il faut la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle commande de souffrir, soit qu'elle nous fasse battre de verges ou charger de chaînes, soit qu'elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués; que notre devoir est d'obéir, et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste; mais que, dans les combats, devant le tribunal et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie, ou la faire revenir par des moyens de persuasion que la justice avoue; qu'enfin, si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à sa patrie? Que répondrions-nous à cela, Criton? reconnaîtrions-nous que les lois diraient la vérité?

CRITON. Il me le semble, du moins.

SOCRATE. Considère donc, Socrate, ajouteraient-elles peut-être, que, si ce que nous venons de dire est vrai, l'action que tu entreprends contre nous est injuste. En effet, nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri, élevé; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables: cependant nous ne laissons pas de publier que tout Athénien qui, après avoir examiné nous et les usages de la république, n'en sera point satisfait, pourra se retirer avec tout son bien où bon lui semblera. Et si quelqu'un, ne trouvant à son gré ni nous ni la république, veut aller habiter soit dans une de nos colonies, soit en pays étranger, il n'y a pas une de nous qui mette obstacle à son départ, et l'empêche d'aller où il lui plaira, emportant sa fortune avec lui. Mais si quelqu'un

Digitized by Google

demeure après avoir vu comment nous administrons la justice et les autres parties du gouvernement, dès lors nous disons qu'il s'est, par le fait, engagé à exécuter nos ordres; et s'il ne le fait pas, nous soutenons qu'il est injuste de trois manières : il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie; et, après avoir promis de nous obéir, il nous désobéit sans se donner la peine de nous ramener par la persuasion, si nous commettons quelque erreur; et tandis que nous proposons ce que nous voulons, au lieu de le prescrire tyranniquement, et que même nous laissons le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui ne fait ni l'un ni l'autre. Voilà, Socrate, les accusations méritées qui s'élèveront contre toi si tu accomplis ton projet; tu seras même plus coupable que tout autre Athénien.—Et si je leur demandais pour quelle raison, peut-être me fermeraient-elles la bouche en me disant que j'ai accepté leurs conditions plus formellement que tout autre; et nous avons, me diraient-elles, de grandes marques que nous et la république nous te plaisions : car tu n'aurais pas résidé dans cette ville plus constamment que tous les autres Athéniens, si elle ne t'avait été plus agréable qu'à eux tous. Jamais aucune des solennités de la Grèce n'a pu te faire quitter Athènes, si ce n'est une seule fois que tu as été à l'isthme[1]. Tu n'es sorti de nos murs que pour aller à la guerre; jamais tu n'as entrepris aucun voyage, comme c'est la coutume de tous les hommes; jamais tu n'as eu la curiosité de voir une autre ville ni de connaître d'autres lois; nous t'avons suffi, nous et la république. Telle était ta prédilection pour nous, tu consentais si bien à vivre sous notre gouvernement, que tu as eu des enfants dans cette ville, témoignage assuré qu'elle te plaisait. Enfin, pendant ton procès, tu aurais pu te condamner à l'exil, si tu l'avais voulu, et faire avec notre consentement ce que tu entreprends

[1] C'était là qu'on célébrait les jeux isthmiques en l'honneur de Neptune.

Digitized by Google

aujourd'hui malgré nous. Mais alors tu affectais de ne pas craindre la mort ; tu la préférais à l'exil, disais-tu. Et maintenant, sans égard pour ces belles paroles, sans respect pour nous, qui sommes les lois, tu médites notre ruine, tu vas faire ce que ferait l'esclave le plus vil, tu vas t'enfuir au mépris des traités et des engagements que tu as pris de te laisser gouverner par nous ! Réponds-nous donc d'abord sur ce point : nous soutenons que tu t'es engagé, non de parole, mais de fait, à te soumettre à notre empire. Est-ce la vérité ou non ? Que dirions-nous à cela, Criton ! ne faudrait-il pas convenir que c'est la vérité ?

CRITON. Nécessairement, Socrate.

SOCRATE. Que fais-tu donc, continueraient-elles, que violer les traités et les engagements qui te lient à nous ? Et pourtant tu ne les as contractés ni par la force, ni par surprise, ni sans avoir eu le temps d'y penser, puisque voilà soixante-dix ans que tu es dans cette ville, et que, durant ce long espace de temps, tu avais la faculté de te retirer si tu n'étais pas satisfait de nous, et si nos conditions ne te paraissaient pas justes ! Or tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tu vantes les lois tous les jours, ni aucune autre ville grecque ou barbare ; tu es même beaucoup moins sorti d'Athènes que les boiteux, les aveugles et les autres estropiés : preuve évidente que pas un Athénien n'a aimé comme toi cette ville, et nous aussi par conséquent ; car qui pourrait aimer une ville sans lois ? Et aujourd'hui tu violerais tes engagements ! Non, Socrate, si du moins tu nous en crois ; non, tu ne t'exposeras pas à la dérision en quittant ta patrie. Car, vois un peu, si tu es infidèle à ta promesse, si tu accomplis ton projet criminel, quel bien il t'en reviendra, à toi et à tes amis. Tes amis, il est presque certain qu'ils seront exposés au danger d'être poursuivis et d'être bannis, ou de perdre leurs biens ; toi, si tu te retires dans quelque ville voisine, à Thèbes ou à Mégare, comme elles sont

Digitized by Google

bien policées, tu y seras reçu comme un ennemi ; tout bon citoyen t'y regardera d'un œil de défiance, te prenant pour un corrupteur des lois [1] ; et tu confirmeras ainsi l'opinion que tu as été justement condamné par tes juges, car tout corrupteur des lois passera aisément pour corrupteur des jeunes gens et des hommes peu éclairés. Eviteras-tu donc les villes bien policées et la société des hommes de bien? mais alors sera-ce la peine de vivre? Ou auras-tu le front de les aborder et de t'entretenir avec eux? mais quels discours leur tiendras-tu, Socrate? leur diras-tu, comme tu le disais ici, que l'homme doit préférer à tout la vertu, la justice, les coutumes, les lois? et ne penses-tu pas que la conduite de Socrate leur paraîtra honteuse? Il faut bien que tu le penses. Mais tu t'éloigneras de ces villes bien policées, et tu iras en Thessalie chez les amis de Criton; car le désordre et la licence règnent dans ce pays : peut-être y prendra-t-on un singulier plaisir à t'entendre raconter la manière plaisante dont tu te seras échappé de cette prison, enveloppé d'un long manteau, ou affublé d'une peau de bête, ou rendu méconnaissable par quelque autre déguisement comme font tous les fugitifs. Mais personne ne demandera-t-il comment il se peut qu'un vieillard n'ayant plus, selon toute apparence, que peu de temps à vivre, ait eu le triste courage d'aimer la vie avec tant de passion, qu'il a violé les lois les plus saintes pour se conserver? Personne peut-être ne fera cette question, si tu ne choques personne. Autrement, Socrate, tu entendras bien des choses humiliantes. Il te faudra vivre le complaisant et l'esclave de chacun ; et tu ne feras en Thessalie qu'aller de festin en festin, comme si tu t'étais rendu en Thessalie pour y

[1] Ce passage renferme un jeu de mots que le français ne peut rendre qu'imparfaitement. Διαφθορεὺς signifie à la fois corrupteur et destructeur. Ici destructeur serait le mot propre, mais on ne comprendrait plus l'antithèse que Socrate va établir entre corrupteur des lois et corrupteur des jeunes gens.

Digitized by Google

souper. Et tous ces beaux discours sur la justice et sur les autres vertus, que seront-ils devenus? Mais c'est pour tes enfants que tu veux vivre, c'est afin de les nourrir et de les élever! Quoi donc! sera-ce en les emmenant en Thessalie que tu t'occuperas de leur éducation? sera-ce en les rendant étrangers à leur patrie, et t'auront-ils encore cette obligation? ou, si tu pars sans eux, sera-ce parce que tu verras que, malgré ton absence, ils seront mieux nourris et mieux élevés? Ce sont tes amis, dis-tu, qui en auront soin. Quoi! ils en auront soin si tu vas en Thessalie, et si tu vas aux enfers ils n'en n'auront pas soin! Non, Socrate; leur sollicitude sera la même, si toutefois ceux qui se disent tes amis valent quelque chose, et il faut le penser. Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri; et ne préfère ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit à la justice, afin de pouvoir l'invoquer quand tu plaideras ta cause devant les juges infernaux. Car, ne t'y trompe pas, si tu accomplis le projet que tu médites, tu ne rendras pas ta cause meilleure en ce monde ni pour toi ni pour aucun des tiens; elle ne sera ni plus juste ni plus sainte, et dans l'autre monde elle ne le sera pas davantage. En subissant ton arrêt, tu meurs victime de l'injustice, non des lois, mais des hommes : tandis que si tu t'échappes, si tu n'as pas honte de rendre ainsi injustice pour injustice et mal pour mal, si tu violes les traités et les engagements qui t'unissaient à nous, si tu fais du mal à ceux-là mêmes qui devaient en recevoir le moins, à toi-même, à tes amis, à ta patrie et à nous, nous te poursuivrons de notre inimitié pendant ta vie; et, après ta mort, nos sœurs, les lois des enfers, ne te feront pas un accueil favorable, sachant que tu as fait tous les efforts qui dépendaient de toi pour nous renverser. Ne suis donc pas les conseils de Criton, mais les nôtres.

Ces paroles, mon cher Criton, sache bien que je crois les entendre comme les corybantes croient entendre les

Digitized by Google

flûtes; elles retentissent en moi et me rendent insensible à tout autre discours. Sois donc certain, telle est du moins ma conviction présente, que tout ce que tu dirais pour les combattre serait inutile. Cependant, si tu crois avoir quelque objection plus forte, parle.

CRITON. Je n'ai rien à dire, Socrate.

SOCRATE. Laissons donc cette discussion, Criton, et suivons la route que Dieu nous trace.

FIN DU CRITON.

Digitized by Google

ARGUMENT DU PHÉDON.

Socrate est résolu de mourir; il n'a pas peur de la mort, il en a fait l'apprentissage en se livrant à la philosophie : aussi est-il persuadé que, si des dieux très-bons ont veillé sur lui pendant sa vie, il les retrouvera encore après la mort. Mais quels sont les motifs de cette persuasion, sur quels fondements reposent ces sublimes espérances? C'est là ce que lui demandent ses disciples; et c'est là ce qu'il leur expose dans une longue discussion que je vais analyser avec la plus scrupuleuse exactitude, parce qu'il n'y a pas de problème plus important en philosophie.

1° Lorsqu'on examine la nature de l'homme, on voit qu'elle est double, et qu'il y a une distinction à faire entre le corps et l'âme, entre les plaisirs des sens et les plaisirs de la raison, et que l'homme qui veut vivre d'une vie morale doit se détacher du corps et de ses plaisirs pour ne rechercher que ceux de l'âme en pratiquant la vertu.

Il faut encore que l'âme se détache du corps pour saisir par la pensée ce qui est réellement; elle ne peut penser l'essence des choses qu'en se pensant elle-même : c'est ainsi qu'elle pense l'être, la quantité, la justice et la beauté, et qu'elle comprend leurs natures et leurs propriétés.

Mais si, dès cette vie, il faut que l'âme s'affranchisse des désirs, des craintes et des passions de toute espèce dont elle est remplie par son commerce avec le corps; si elle ne peut qu'à cette condition arriver à la pratique de la vertu et à la contemplation de la vérité, n'est-il pas très-vraisemblable qu'après la mort, où l'âme sera entièrement affranchie de toutes ses entraves actuelles, elle continuera de penser et même de contempler la vérité d'une manière plus pure et plus facile?

Platon a l'air de croire à une entière séparation de l'âme et du corps; mais cela est impossible, et le corps, qui est affecté à l'âme, lui restera éternellement uni. Sans doute, dans cette vie, il faut s'affranchir du tumulte des sens pour saisir et comprendre la vérité pure; mais cette vérité est l'essence générale des choses, et les sens sont nécessaires pour connaître les choses particulières. Je puis bien par la pensée connaître l'être, la justice, la beauté,

Digitized by Google

l'homme en soi ; mais les sens me sont nécessaires pour connaître les êtres réels, les actes de justice, les beautés particulières et les individus qui composent le genre humain. Sans doute encore, si je pouvais m'élever aux idées, je penserais le général et le particulier à la fois, et je verrais dans l'unité la pluralité infinie ; mais ma connaissance ici-bas est limitée, et l'âme ne sera jamais séparée du corps : autrement elle deviendrait un pur esprit, et irait se confondre avec Dieu ; il faut donc qu'elle conserve toujours son corps, qui la limite, fait son point de vue, et la distingue d'une autre âme. Seulement ce que l'on peut conjecturer, c'est que le corps ne conservera pas tout à fait sa forme actuelle, et qu'il en revêtira une autre plus subtile qui rendra l'âme plus propre à la contemplation de la vérité en soi ou de Dieu.

2° Si l'on porte ensuite ses regards sur la nature extérieure, on observe que l'univers est soumis à deux actions contraires qui se succèdent perpétuellement : ainsi l'on voit que l'expansion et la contraction sont les deux lois qui régissent toutes les choses ; tout se mêle d'abord et tout se sépare ensuite ; le plus fort naît du plus faible ; et quand une chose devient plus grande, il faut qu'elle ait été plus petite auparavant et qu'elle passe par l'état intermédiaire : car, si l'un des contraires prédominait, tout tomberait dans l'unité et la confusion. Si le sommeil, par exemple, régnait sans l'alternative de la veille, la nature entière serait engourdie et presque privée de mouvement ; et si la vie ne succédait pas à la mort, toutes les choses finiraient à la longue et seraient absorbées par le néant.

On pourrait objecter ici que, pour que la vie l'emporte sur la mort, il n'est pas nécessaire que les mêmes substances renaissent, qu'il suffit que la puissance créatrice en produise toujours de nouvelles ; mais la création de nouvelles substances est impossible, parce que l'univers ne formerait plus un tout vivant et harmonique : et, par conséquent, la vie ne peut être qu'un développement des substances primitives, et la mort qu'un renveloppement, jusqu'à ce que les conditions d'une nouvelle vie soient remplies.

3° L'âme est immortelle parce qu'apprendre, pour elle, n'est que se ressouvenir de ce qu'elle a appris avant qu'elle existât sous la forme actuelle. L'égalité (et ce qui se dit ici de l'égalité peut s'appliquer aux autres notions absolues, telles que celles de l'être, de la justice, de la beauté), l'égalité n'existe pas seulement entre des pierres, entre des arbres, et d'autres objets semblables ; mais elle est encore quelque chose en soi, et elle est quelque chose hors des objets où elle se manifeste. L'égalité en soi reste im-

Digitized by Google

muable, tandis que l'égalité qui se trouve dans les objets varie et disparaît avec eux. Mais lorsque quelqu'un compare l'égalité en soi avec les choses égales, et qu'il en conçoit la différence, il faut bien qu'il ait eu cette notion avant le temps où les objets lui ont fait penser l'égalité en soi, avant le temps où il a fait usage de ses sens pour la première fois, puisque les sens ne peuvent donner rien d'absolu : il a donc eu cette notion avant sa naissance, et en pensant l'égalité en soi il n'a fait que s'en ressouvenir. Mais, si notre âme a existé avant sa vie actuelle, il faut, d'après la théorie des contraires, qu'après sa mort elle revienne encore à la vie, et qu'elle soit par conséquent immortelle.

Si les notions absolues que l'âme apporte en naissant sont les restes d'une connaissance antérieure, l'âme devait avoir des notions innées dans l'état précédent, ou celles-ci venaient encore d'un état antérieur, et ainsi de suite à l'infini ; et dans ce cas les âmes seraient éternelles, et leurs connaissances seraient innées, parce qu'elles n'auraient pas de commencement ; mais il est absurde d'admettre une série d'existences sans une première existence où l'âme a reçu ce qui la constitue et fait sa nature d'âme raisonnable. Ainsi les notions absolues sont innées à l'âme ; elle les possède à sa naissance, mais non d'une manière claire et réfléchie, parce qu'elle n'y a pas encore pensé, de même qu'une connaissance acquise peut être cachée en elle par la mémoire. Tout ce qui est naturel à une substance intellectuelle n'a pas besoin d'être connu actuellement, et il suffit qu'elle le possède en puissance et qu'elle puisse l'actualiser un jour.

Quant à l'existence antérieure, il faut penser que chaque âme, toujours accompagnée d'un corps, est aussi ancienne que le monde ; mais c'est l'âme sensitive, devant devenir un jour humaine, qui préexiste dans les semences avec une espèce de corps organique, et elle reste dans cet état jusqu'à la génération de l'homme à qui elle doit appartenir : c'est alors qu'elle reçoit les notions fondamentales qui constituent la raison, et l'on peut penser que cela s'opère par une espèce de création qui ajoute à l'âme sensitive le caractère rationnel pour en faire une âme humaine. Platon, qui ne connaissait pas la création, devait donc tomber dans la préexistence des âmes ou dans la série indéfinie des existences.

4o L'âme est immortelle parce qu'elle n'est point sujette à la décomposition. En effet, les choses composées seules se résolvent dans les parties dont elles sont formées ; mais les substances simples ne peuvent se décomposer ; et par simplicité il ne faut pas entendre une perfection nue, qui serait d'une unité complète,

Digitized by Google

mais une unité vivante, telle que l'âme, où peuvent se trouver une multitude de tendances et de perfections à la fois : or le corps évidemment n'est qu'un assemblage de parties, il peut donc se dissoudre ; et l'âme, qui a la faculté de concevoir l'être, la substance, la justice absolue, la beauté absolue, ne peut ressembler au corps, et il faut qu'elle soit simple, une, comme l'immuable, l'éternel qu'elle conçoit, puisque dans ces contemplations elle n'est jamais présente qu'à elle-même, et qu'elle doit participer à la nature de ce qu'elle pense.

L'âme diffère encore du corps parce qu'elle lui résiste en commandant aux passions que le corps excite en elle, et par là elle ressemble encore à ce qui est divin : car ce qui est un est seul capable de commander à ce qui est multiple et variable, et de lui imprimer sa loi ; l'âme, de ce côté, a donc encore quelque chose qui la rend immortelle, et la pensée et la volonté la mettent à l'abri de la dissolution.

Quant à ce que Platon ajoute ici touchant la transmigration des âmes raisonnables dans les corps des animaux, cela ne peut être pris à la rigueur. Sans doute les âmes qui n'ont pas su commander à leurs passions, et se sont abandonnées aux excès de l'amour et de la bonne chère, ou livrées à l'injustice, à la tyrannie, à la cruauté, ne pourront effacer ni perdre les impressions douloureuses que ces vices et ces désordres ont produites en elles ; sans doute encore elles subiront les tourments auxquels elles se sont prédisposées : mais il n'est pas nécessaire qu'elles entrent dans les corps des animaux qui leur ressemblent par leurs caractères ; d'ailleurs il n'est pas possible qu'une âme raisonnable devienne une âme purement sensitive ; et si les âmes étaient privées de la raison, il n'y aurait plus de châtiment pour elles, puisque la punition n'existe que par la conscience d'avoir commis une faute et d'avoir mérité une répression.

5° L'âme et le corps ressemblent peut-être à une lyre et en suivent les lois. Lorsque la lyre est brisée et réduite en morceaux, son âme ou son harmonie se dissipe et meurt avec elle. L'âme humaine, qui tient dans l'équilibre les différents principes des corps, l'eau, le feu et la terre, est aussi une harmonie qui s'éteint lorsque le corps se dissout et tombe en poussière.

Mais d'abord l'harmonie de la lyre n'existe qu'après la lyre, tandis que l'âme préexiste à sa forme corporelle ; et déjà, sous ce rapport, il y a une différence entre ces deux choses.

Ensuite l'harmonie réside dans l'accord ; il y a plus ou moins d'harmonie, suivant qu'il y a plus ou moins d'accord dans les éléments qui composent l'harmonie : or une âme ne peut être

Digitized by Google

plus âme qu'une autre âme; d'ailleurs, que deviendront l'ignorance, le vice et la folie dans l'âme, si l'on suppose qu'elle soit une harmonie? Dira-t-on que l'âme vertueuse est une harmonie, et que l'âme viciée et corrompue est une dissonance? Une âme sera donc encore plus âme qu'une autre; mais les âmes se ressemblent toutes par leur essence d'âme, parce que l'âme est une substance qui pense et veut, et ne saurait être un rapport, la vie et la pensée ne pouvant résulter d'un assemblage de parties qui ne seraient ni pensantes ni vivantes.

Enfin la volonté est encore bien moins un résultat que la vie et le sentiment; l'harmonie ne fait qu'obéir aux éléments dont elle résulte : un peu plus de tension ou de relâchement dans les cordes de la lyre produit des sons plus ou moins harmonieux; mais ne voyons-nous pas l'âme commander aux passions qui résultent des éléments de son corps? Ne réprime-t-elle pas le désir, la crainte, la colère, et toutes les affections qui naissent soit des mouvements du cœur, soit de ceux du sang? L'âme n'est donc pas le résultat de ces mouvements, et il faut dire que l'âme les représente par ses sentiments, et leur commande par sa volonté.

6o Mais que l'âme ait existé une ou plusieurs fois, qu'elle soit encore autre chose qu'une harmonie, cela ne prouve pas qu'elle soit immortelle, et qu'elle ne doive pas mourir un jour après avoir usé plusieurs enveloppes corporelles.

Pour savoir si l'âme ne peut pas périr, il faut connaître les lois de la naissance et de la mort; et pour cela il faut s'élever aux causes premières, qui sont les idées.

Et d'abord les idées existent; ou, en d'autres termes, il y a quelque chose de bon, de beau en soi, qui existe par soi-même, et qui est la cause de ce qu'il y a de bon et de beau dans l'univers, et, s'il en était autrement, il faudrait que l'univers se suffît à lui-même, et l'on pourrait demander alors pourquoi il change sans cesse et amène à la vie de nouveaux êtres qui sont pour lui des perfections : il ne les tient donc pas de lui-même, puisque sans cela le changement lui serait inutile; il les tire donc d'une cause qui les possède toutes dans une parfaite unité, et qui est l'idée.

Alors tout ce qui existe ne peut être bon et beau que par sa participation à la bonté et à la beauté absolue, comme tout ce qui est grand ou petit ne peut l'être que par sa participation à la grandeur en soi ou à la petitesse en soi. Ainsi un homme n'est pas plus grand qu'un autre parce qu'il a la tête de plus, puisque le

Digitized by Google

même objet ferait la grandeur du plus grand et la petitesse du plus petit.

Toutefois un homme peut participer à la grandeur et à la petitesse; mais il n'est grand que par la grandeur qu'il a accidentellement, comme il n'est juste que par la justice qu'il a accidentellement : et aussitôt que la grandeur et la justice existent, il faut qu'elles restent, l'une grande et l'autre juste, et elles ne peuvent recevoir la petitesse ni l'injustice, parce que, en général, un contraire ne peut devenir son contraire, il reste ce qu'il est par essence, et il se retire ou périt à l'approche de son contraire. Ainsi encore le feu, à l'approche du froid, doit se retirer ou périr, et il est impossible qu'après avoir reçu le froid il reste encore le feu et qu'il soit froid en même temps.

En outre, la même idée garde toujours son nom; mais ce nom s'applique encore à d'autres choses qui ne sont pas ce qu'elle est elle-même, mais qui en ont la forme tant qu'elles existent. L'impair, par exemple, a toujours le même nom, et le nombre trois, quoiqu'il soit autre chose que l'impair, en est toujours accompagné; et il ne peut jamais recevoir l'essence contraire, c'est-à-dire le pair, et il faut qu'il reste trois et impair ou qu'il périsse.

Mais, si le contraire n'admet jamais son contraire, tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à autre chose, n'admet jamais rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Ainsi, partout où se trouvera trois, se trouvera nécessairement l'impair; et dans une chose pareille n'entrera jamais une idée contraire à celle-là, et l'idée du pair ne s'y trouvera jamais.

Or ce qui fait que le corps est chaud, c'est le feu et non la chaleur; ce qui fait qu'il est malade, c'est la fièvre et non la maladie; ce qui fait que le nombre est impair, c'est l'unité et non l'imparité; et ce qui fait que le corps est vivant, c'est l'âme, et elle apporte la vie partout où elle se trouve; elle a pour contraire la mort, elle n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte avec elle. *L'âme est donc immortelle;* et lorsque la mort approchera d'elle, elle ne périra pas; elle ne peut jamais devenir la mort, pas plus que l'impair ne peut devenir le pair, pas plus que la justice ne peut devenir l'injustice; elle peut bien, en cet état, avoir des pensées très-obscures et très-confuses, comme lorsqu'elle tombe dans un sommeil profond : mais ses pensées ne peuvent pas s'éteindre entièrement; et guidés maintenant par les idées, ce n'est plus le sentiment, mais la raison elle-même qui doit nous rendre *pleins d'espérance dans la mort.*

Digitized by Google

PHÉDON,

OU

DE L'AME.

ÉCHECRATE, PHÉDON, APOLLODORE, SOCRATE, CÉBÈS, SIMMIAS, CRITON, XANTIPPE; LE SERVITEUR DES ONZE.

ÉCHÉCRATE. Phédon, étais-tu toi-même auprès de Socrate le jour qu'il but la ciguë dans la prison, ou quelqu'un t'a-t-il entretenu de ce moment suprême?

PHÉDON. J'y étais moi-même, Échécrate.

ÉCHÉCRATE. Que dit-il avant sa mort? et comment termina-t-il sa vie? Je l'entendrais volontiers; car il n'est pas un seul citoyen de Phliunte qui fasse maintenant de voyage à Athènes, et depuis longtemps il ne nous est venu aucun habitant de cette ville qui ait pu nous apprendre quelque chose à cet égard, sinon qu'après avoir bu la ciguë il est mort : quant aux autres détails, on n'a pu nous en donner un seul.

PHÉDON. Quoi! vous n'avez rien su du procès ni de la manière dont les choses se passèrent?

ÉCHÉCRATE. Oui, quelqu'un nous en a parlé; et nous étions étonnés que la sentence n'eût été exécutée que longtemps après avoir été rendue. Quelle fut la cause de ce retard, Phédon?

Digitized by Google

PHÉDON. Une circonstance imprévue, Échécrate Il arriva que la veille du jugement on couronna la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient chaque année à Délos.

ÉCHÉCRATE. Qu'est-ce donc que ce vaisseau?

PHÉDON. Si l'on en croit les Athéniens, c'est le même vaisseau sur lequel jadis Thésée conduisit en Crète les sept jeunes gens et les sept jeunes filles qu'il sauva en se sauvant lui-même : les Athéniens firent, dit-on, alors vœu à Apollon, si Thésée et ses compagnons revenaient sains et saufs, d'envoyer chaque année à Délos une *théorie ;* et, depuis ce temps, ils n'ont jamais manqué d'en envoyer une annuellement au dieu. Quand c'est l'époque de la théorie, une loi ordonne de purifier la ville et défend d'exécuter aucun criminel avant que le vaisseau soit arrivé à Délos et revenu à Athènes. Quelquefois le voyage dure longtemps, quand les vents sont contraires. La théorie commence après que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau : or, comme je l'ai déjà dit, cette cérémonie eut lieu la veille même du jugement. Voilà pourquoi Socrate a vu en prison un si long intervalle de temps s'écouler entre sa condamnation et sa mort.

ÉCHÉCRATE. Mais que se passa-t-il à sa mort, Phédon? Que dit-il? que fit-il? Lesquels de ses amis assistèrent à ses derniers moments? Les magistrats ne le permirent-ils pas, et mourut-il privé de la présence de ses amis?

PHÉDON. Point du tout : plusieurs de ses amis étaient auprès de lui, et même en assez grand nombre.

ÉCHÉCRATE. Tâche donc de me raconter tout cela dans le plus grand détail, à moins que tu n'aies quelque affaire....

PHÉDON. Je n'en ai aucune, et je vais essayer de te contenter. Aussi bien le plus grand plaisir pour moi, c'est de me rappeler Socrate, soit en en parlant moi-même, soit en écoutant un autre en parler.

ÉCHÉCRATE. Tels sont aussi, Phédon, les sentiments où tu trouveras tes auditeurs. Tâche donc, autant qu'il te

Digitized by Google

sera possible, de me rapporter tout avec la plus grande exactitude.

PHÉDON. Vraiment, ce spectacle fit sur mon âme une impression extraordinaire; car il n'y excita pas cette pitié que j'aurais dû ressentir en assistant à la mort d'un ami : au contraire, Échécrate, je le trouvais heureux; et, dans sa contenance et dans ses paroles, il montrait tant de courage et de noblesse à l'approche de la mort, qu'il me semblait descendre aux enfers par la faveur des dieux, qui lui préparaient la plus grande félicité dont aucun mortel ait jamais joui. Aussi n'éprouvai-je rien de cette pitié qu'il est naturel d'éprouver dans une circonstance si triste. Je ne goûtai pas non plus ce plaisir qui nous charmait toujours dans nos entretiens sur la philosophie, car tel fut encore le sujet de notre conversation; mais il se passait en moi quelque chose d'extraordinaire : je sentais un mélange inconnu de plaisir et de douleur lorsque je pensais que dans un moment cet homme divin allait mourir, et ceux qui étaient présents étaient dans la même disposition. On nous voyait tour à tour sourire et pleurer; surtout l'un de nous, Apollodore : tu connais l'homme et son humeur.

ÉCHÉCRATE. Comment ne connaîtrais-je pas l'un et l'autre?

PHÉDON. C'était en lui que ces émotions diverses se manifestaient le plus; et moi-même je n'étais guère moins troublé, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE. Nomme-moi donc ceux qui se trouvaient là, Phédon.

PHÉDON. De compatriotes, il y avait cet Apollodore, Critobule et son père Criton, puis Hermogène, Épigène, Eschine et Antisthène. Il y avait encore Ctésippe, du bourg de Péanée, Ménexène et quelques autres. Platon, je crois, était malade.

ÉCHÉCRATE. Y avait-il des étrangers?

Digitized by Google

PHÉDON. Oui : Simmias de Thèbes, Cébès et Phédonde ; et de Mégare, Euclide et Terpsion.

ÉCHÉCRATE. Eh quoi ! Aristippe et Cléombrote n'y étaient-ils pas ?

PHÉDON. Non ; on disait qu'ils étaient à Égine.

ÉCHÉCRATE. N'y en avait-il pas d'autres ?

PHEDON. Voilà, je crois, à peu près tous ceux qui y étaient.

ÉCHÉCRATE. Hé bien, quel fut l'entretien dont tu viens de me parler ?

PHÉDON. Je vais tâcher de te raconter tout de point en point ; car, depuis la condamnation de Socrate, moi et ses autres amis nous ne manquions pas un seul jour d'aller le voir. Nous nous rassemblions le matin dans la place publique où le jugement avait été rendu (cette place est tout près de la prison), et là nous attendions, en nous entretenant ensemble, que la prison fût ouverte ; et elle ne l'était pas de bonne heure. Aussitôt qu'elle était ouverte, nous nous rendions auprès de Socrate, et le plus souvent nous passions avec lui toute la journée. Mais, ce jour-là, nous nous réunîmes plus tôt que de coutume ; car la veille, en sortant le soir de la prison, nous avions appris que le vaisseau était revenu de Délos. Nous nous promîmes donc de nous rendre le lendemain au lieu accoutumé le plus matin qu'il se pourrait, et nous n'y manquâmes pas. Le geôlier qui nous introduisait ordinairement vint au-devant de nous, et nous dit d'attendre et de ne pas entrer avant qu'il nous appelât lui-même ; car les Onze, dit-il, font ôter les fers à Socrate, et lui annoncent qu'il doit mourir aujourd'hui même. Quelques moments après, il revint et nous dit d'entrer. Nous entrâmes donc, et nous trouvâmes Socrate, à qui l'on venait d'ôter ses fers, et Xantippe (tu la connais) assise auprès de lui et tenant un de ses enfants dans ses bras : aussitôt qu'elle nous aperçut, elle se mit à se lamenter et à dire tout ce que les femmes ont coutume de dire en pareille

Digitized by Google

circonstance. Socrate, s'écria-t-elle, voici la dernière fois que tes amis te parleront et que tu leur parleras ! Mais Socrate, tournant les yeux du côté de Criton : Criton, dit-il, qu'on reconduise cette femme chez elle. Aussitôt quelques esclaves de Criton l'emmenèrent poussant des cris et se meurtrissant le visage. Alors Socrate, s'étant mis sur son séant, plia la jambe qu'on venait de dégager, et, la frottant avec sa main, nous dit : Quelle chose étrange, mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur, qui semble son contraire ! En effet, bien qu'ils ne puissent se rencontrer ensemble dans l'homme, néanmoins, si on poursuit l'un et qu'on l'atteigne, on est presque toujours forcé de prendre aussi l'autre, comme s'ils étaient attachés tous deux par leurs extrémités. Et il me semble que, si Ésope avait eu cette idée, il en aurait fait une fable : il nous eût dit que Dieu, voulant réconcilier ces deux ennemis et ne pouvant y réussir, les attacha tous deux par leurs extrémités, et que, pour cette raison, quand l'un arrive, l'autre suit aussitôt, comme je l'éprouve moi-même en ce moment, car à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe je sens succéder le plaisir.

Par Jupiter ! interrompit Cébès, tu as bien fait de m'en faire ressouvenir ; car, à propos des poésies que tu as composées, des fables d'Ésope que tu as mises en vers, et de ton hymne à Apollon, plusieurs personnes, et récemment encore Événus, m'ont demandé quelle idée t'était venue de faire des vers depuis que tu étais en prison, toi qui n'en avais jamais fait auparavant. Si donc tu mets quelque intérêt à ce que je puisse répondre à Événus quand il me fera la même demande, et je suis certain qu'il me la fera, apprends-moi ce qu'il faudra que je lui dise.

SOCRATE. Tu lui diras, Cébès, et c'est la vérité, qu'en

Digitized by Google

faisant ces vers je n'ai point eu l'intention d'être son rival en poésie, car je savais que ce n'était pas chose facile, mais que j'ai voulu seulement éprouver le sens de certains songes et acquitter ma conscience envers eux, dans le cas où, par hasard, la poésie serait celui des beaux-arts qu'ils m'ordonnaient de cultiver; car il faut que tu saches que souvent, dans le cours de ma vie, le même songe m'est apparu, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, et qu'il m'a toujours prescrit la même chose. Socrate, me disait-il, cultive les beaux-arts. Et moi, jusque-là, j'avais pris cet ordre pour une exhortation à poursuivre ma route; et comme on encourage de la voix ceux qui courent dans la lice, de même ce songe, en m'ordonnant de cultiver les beaux-arts, m'exhortait, suivant moi, à continuer mes études accoutumées, puisque la philosophie est le plus noble des arts, et que je la cultivais. Mais, après que ma condamnation eut été prononcée et que la fête du dieu eut reculé ma mort, je pensai que si, par hasard, c'était à la culture d'un art moins relevé que le songe m'ordonnait de me livrer, il fallait ne pas lui désobéir; qu'il était en effet plus sûr de ne pas quitter la vie avant d'avoir déchargé ma conscience en faisant des vers, et d'avoir suivi l'avertissement du songe. J'en composai donc premièrement en l'honneur du dieu dont on célébrait la fête. Ensuite, faisant réflexion que pour être vraiment poëte ce ne sont pas des discours en vers qu'il faut composer, mais des fictions, et ne me sentant pas ce talent, je travaillai sur les fables d'Esope, et je mis en vers les premières qui me vinrent à l'esprit et dont je pus me souvenir. Voilà, mon cher Cébès, ce que tu diras à Événus; dis-lui, en outre, de se bien porter, et, s'il est sage, de me suivre le plus tôt possible : car apparemment je m'en vais aujourd'hui, puisque les Athéniens l'ordonnent.

Alors Simmias : Quel conseil donnes-tu donc là à Évé-

Digitized by Google

nus, Socrate? Je me suis souvent entretenu avec lui, et, autant que je puis le connaître, il aura quelque répugnance à suivre ton conseil.

Quoi! repartit Socrate, Événus n'est-il pas philosophe?

Je crois qu'il l'est, répondit Simmias.

Il voudra donc bien me suivre, reprit Socrate, lui et tout homme qui s'occupe dignement de philosophie; et cependant il n'attentera pas à sa vie, car on dit que cela n'est pas permis. Disant cela, il étendit ses jambes à terre, s'assit au bord de son lit, et parla dans cette position le reste du jour.

Comment dis-tu, Socrate? lui demanda Cébès. Il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et cependant le philosophe doit vouloir suivre tout homme qui meurt?

SOCRATE. Eh quoi! Cébès, ni toi ni Simmias vous n'avez jamais entendu traiter cette question par votre ami Philolaüs?

CÉBÈS. Il ne l'a jamais discutée, Socrate.

SOCRATE. Moi-même je n'en sais que ce que j'en ai ouï dire, mais je ne refuserai pas de vous en faire part. Aussi bien n'y a-t-il peut-être pas d'occupation plus convenable pour moi, qui vais bientôt partir de ce monde, que de m'entretenir avec vous de ce voyage, et d'examiner quelle idée nous nous en formons. Que pourrions-nous faire de mieux jusqu'au coucher du soleil?

CÉBÈS. Sur quoi donc se fonde-t-on, Socrate, pour dire qu'il n'est pas permis de se donner la mort? J'ai bien ouï dire à Philolaüs, lorsqu'il habitait parmi nous, et à plusieurs autres, que c'était un acte illicite; mais je n'ai jamais rien entendu de bien concluant à cet égard.

Il faut prendre courage, dit Socrate; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui. Toutefois il pourra te sembler étonnant que, seule entre toutes, cette règle soit absolue, et que l'homme ne puisse jamais préférer la mort à la vie, quoique, pour le reste, on admette une distinction de personnes et de circonstances; et cependant, s'il est des

Digitized by Google

hommes auxquels la mort soit préférable à la vie, il peut te sembler étrange qu'ils ne puissent sans impiété se procurer ce bonheur, et qu'il leur faille attendre un bienfaiteur étranger.

Alors Cébès souriant légèrement et employant une locution de son pays : Jupiter le sait, dit-il.

En effet, reprit Socrate, cette opinion paraît déraisonnable, mais elle n'est peut-être pas sans fondement. Cette maxime enseignée dans les mystères : que nous sommes dans cette vie comme dans un poste, et qu'il ne faut pas l'abandonner de notre seule autorité, me paraît trop haute, et il ne serait pas facile d'en pénétrer le sens; mais en voici une autre qui me semble fort juste : c'est que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons. Cela ne te paraît-il pas vrai?

Très-vrai, répondit Cébès.

Ainsi toi-même, reprit Socrate, si l'un de tes esclaves se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas si tu le pouvais?

Sans doute, répondit Cébès.

Sous ce rapport, dit Socrate, il n'est pas déraisonnable que l'homme ne doive pas se tuer avant que Dieu lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui.

Cela est probable, dit Cébès. Mais ce que tu disais tout à l'heure, que les philosophes souhaitent volontiers de mourir, ne me semble pas juste, s'il est vrai, comme nous venons de le dire, que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons; car que les hommes les plus sages ne s'affligent pas de sortir de la tutelle des meilleurs maîtres qui existent, c'est ce qui ne me paraît nullement raisonnable. Pensent-ils se gouverner mieux eux-mêmes, quand ils seront devenus libres? Je comprends qu'un insensé puisse croire qu'il faut fuir un maître et ne réfléchisse pas qu'il ne faut pas fuir ce qui est bon, mais au contraire s'y attacher le plus étroite-

Digitized by Google

ment possible ; aussi pourrait-il bien advenir qu'il s'enfuit sans raison : mais un homme sensé désirera toujours être sous la dépendance d'un être meilleur que lui. De là il semble résulter, Socrate, tout le contraire de ce que tu disais, et je pense que les hommes sensés s'affligent de mourir, et que les insensés s'en réjouissent.

Socrate parut prendre quelque plaisir à l'argumentation de Cébès, et, tournant les yeux de notre côté : Cébès, dit-il, trouve toujours des objections, et il n'a garde de se rendre d'abord à ce qu'on lui dit.

Mais, repartit Simmias, il me semble que Cébès n'a pas tout à fait tort. Car pourquoi des hommes vraiment sages fuiraient-ils des maîtres meilleurs qu'eux et s'en sépareraient-ils sans peine? Il me semble que le discours de Cébès est dirigé contre toi qui supportes si aisément l'idée de nous quitter, nous et les dieux, ces bons maîtres, comme tu le reconnais toi-même.

Vous avez raison, dit Socrate, et je vois bien que vous voulez m'obliger à faire ici mon apologie comme devant le tribunal.

C'est cela même, dit Simmias.

Allons, reprit Socrate, je ferai en sorte que cette apologie ait plus de succès auprès de vous que l'autre n'en a eu auprès de mes juges. Assurément, mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux bons et sages et des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais sachez bien que j'espère me réunir bientôt à des hommes justes, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement. Mais quant à trouver de bons maîtres auprès des dieux, c'est ce que j'affirme... autant qu'on peut affirmer des choses de cette nature.

Voilà pourquoi je ne m'afflige pas de mourir, comme on s'en afflige ordinairement ; mais j'ai bon espoir qu'il y aura une destinée pour les hommes après leur mort, et

Digitized by Google

qu'elle sera meilleure pour les bons que pour les méchants, comme le promettent les traditions antiques.

Voudrais-tu, reprit Simmias, garder pour toi les motifs d'un pareil espoir, et nous quitter sans nous en faire part? et si tu nous persuades ce que tu viens de dire, voilà ton apologie faite.

Je vais l'essayer, répondit Socrate, mais auparavant sachons ce que Criton semble vouloir nous dire depuis assez longtemps.

Eh! que pourrait-ce être, Socrate, lui dit Criton, sinon que l'homme qui doit te donner le poison ne cesse de me répéter depuis longtemps qu'il faut que tu parles le moins possible, parce que ceux qui parlent trop s'échauffent, et qu'il n'y a rien de plus contraire à l'effet du poison; c'est au point, dit-il, qu'on est parfois obligé de leur donner du poison deux ou trois fois.

Laisse-le dire, répondit Socrate, et qu'il prépare assez de ciguë pour m'en donner deux ou trois fois s'il est besoin.

Je savais bien, dit Criton, que tu ferais cette réponse, mais il revient toujours à la charge.

Laisse-le dire, reprit Socrate. Et maintenant je vais vous exposer, à vous qui êtes mes juges, les raisons qui me portent à croire qu'un homme qui a passé sa vie dans l'étude de la philosophie doit être plein de confiance à l'approche de la mort, et avoir la ferme espérance qu'il trouvera dans l'autre monde une très-grande félicité.

Comment cela peut-il être vrai, c'est ce que je vais tâcher de vous dire, Simmias et Cébès. La foule m'a bien l'air d'ignorer que les vrais philosophes ne s'appliquent ici-bas qu'à mourir et à vivre comme s'ils étaient déjà morts; si donc cela est vrai, ne serait-il pas absurde, après n'avoir toute sa vie aspiré qu'à mourir, de s'affliger en voyant venir la mort qu'on poursuivait depuis longtemps?

Sur quoi Simmias se mettant à rire : Par Jupiter,

Digitized by Google

Socrate, tu m'as fait rire, bien que pour l'heure je n'en eusse guère envie; car il y a, je crois, bien des gens qui, s'ils t'entendaient, ne manqueraient pas de dire que tu parles à merveille sur les philosophes, et qui souhaiteraient de grand cœur, surtout nos Thébains, que tous ceux qui s'occupent de philosophie mourussent en effet, n'ignorant pas, ajouteraient-ils, que c'est là le sort qu'ils méritent.

Et ils diraient vrai, Simmias, reprit Socrate, s'ils n'ajoutaient qu'ils ne l'ignorent pas; car ils ignorent dans quel sens les vrais philosophes souhaitent la mort, dans quel sens ils la méritent, et quelle mort. Mais laissons là vos Thébains, et parlons entre nous. La mort nous paraît-elle quelque chose?

Oui certes, repartit Simmias.

N'est-ce pas la séparation de l'âme et du corps, de manière que le corps séparé de l'âme existe en soi, et que l'âme séparée du corps existe aussi en soi et pour soi; n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort?

C'est cela même, dit Simmias.

Vois donc, mon cher Simmias, si tu tomberas d'accord avec moi; car du principe que nous allons poser dépend la solution de la question qui nous occupe. Te paraît-il digne d'un philosophe de rechercher ce qu'on appelle les plaisirs; par exemple, ceux du boire et du manger?

Point du tout, Socrate, répondit Simmias.

Et les plaisirs de l'amour?

Nullement.

Et tous les autres plaisirs qui regardent le corps, crois-tu qu'il en fasse grand cas: par exemple, les vêtements élégants, les brillantes chaussures et les autres ornements du corps, crois-tu qu'il les estime ou qu'il les méprise toutes les fois que la nécessité ne le force pas de s'en servir?

Il me semble, dit Simmias, qu'un véritable philosophe ne peut que les mépriser.

Il te semble donc en général, reprit Socrate, que le

Digitized by Google

philosophe doit non pas s'occuper de son corps, mais au contraire s'en séparer autant que possible et donner tous ses soins à l'âme?

Il me le semble.

Ainsi, premièrement, il est évident que dans toutes les choses dont nous venons de parler, ce qui distingue le philosophe, c'est qu'il travaille plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme de la société du corps.

Il y a apparence, sans contredit.

Et cependant, Simmias, il semble à la plupart des hommes que, lorsqu'on ne prend point plaisir à ces sortes de choses, autant vaudrait ne pas vivre, et qu'on est bien près de mourir quand on ne recherche plus les jouissances corporelles.

Tu dis vrai, Socrate.

Et quant à l'acquisition de la science, le corps est-il un obstacle ou non quand on l'associe à cette recherche? Je vais m'expliquer par un exemple. La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, ou les poëtes ont-ils raison de nous répéter sans cesse que nous n'entendons ni ne voyons rien exactement? Or, si les sensations qui se rapportent à ces deux sens sont pleines d'inexactitude et de confusion, les autres le seront encore beaucoup plus, car elles sont d'un ordre inférieur. Ne le trouves-tu pas comme moi?

Oui sans doute, dit Simmias.

Quand donc, reprit Socrate, l'âme trouve-t-elle la vérité? car, pendant qu'elle la cherche avec le corps, nous voyons clairement que le corps la trompe et l'induit en erreur.

Cela est vrai.

Si quelque chose de la vérité peut se dévoiler à l'âme, n'est-ce pas dans l'acte de la pensée?

Oui.

Et l'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais lors-

Digitized by Google

qu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même, et se dégageant autant que possible de tout commerce et de tout contact avec le corps, elle aspire à connaître ce qui est?

Il en est ainsi.

C'est donc alors surtout que l'âme du philosophe méprise le corps, qu'elle le fuit et cherche à être seule en elle-même?

Il y a apparence.

Mais passons à d'autres points, Simmias : dirons-nous que la justice est quelque chose, ou qu'elle n'est rien?

Par Jupiter! nous dirons qu'elle est quelque chose.

N'en dirons-nous pas autant du bon et du beau?

Comment s'en empêcher?

Mais as-tu vu ces choses-là?

Non certes, dit Simmias.

Ou les as-tu perçues par quelque autre sens corporel? Et je parle de toutes les idées : par exemple, de la grandeur, de la santé, de la force; en un mot, de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes. Est-ce par le moyen du corps qu'on parvient à découvrir ce qu'elles ont de plus réel, ou n'approche-t-on pas d'autant plus de la connaissance de chaque chose qu'on s'est mis en état de la penser, surtout en soi, et avec le plus de rigueur possible?

Sans contredit.

Ou celui-là n'agira-t-il pas de la manière la plus rigoureuse qui appliquera surtout la pensée elle-même à l'objet qu'il considère, n'associant aux actes de la raison ni ceux de la vue ni ceux d'aucun autre sens, mais employant la pensée pure dans la recherche de l'essence de chaque chose, sans le ministère des yeux et des oreilles, et pour ainsi dire sans celui du corps, qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité quand elle a le moindre commerce avec lui? Réponds, Simmias : si

Digitized by Google

quelqu'un peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas celui-là ?

Tu as raison, Socrate, et d'une manière admirable.

De ce principe, reprit Socrate, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les véritables philosophes doivent penser et se dire entre eux : « Il y a grande apparence que la raison ne peut arriver au but de ses recherches qu'en prenant un sentier détourné ; car tant que nous aurons notre corps, et que notre âme se trouvera plongée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité. En effet, le corps nous suscite mille obstacles par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin; en outre, les maladies qui surviennent entravent nos recherches. Ce n'est pas tout : le corps nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères et de mille sottises; de manière qu'avec lui il est impossible, comme on dit, d'être sage un instant. Car qui fait naître les guerres, les séditions, les combats, sinon le corps et ses passions? En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses; et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. Voilà pourquoi nous n'avons pas le temps de nous livrer à la philosophie; et, pour comble de misère, s'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à méditer, il vient se jeter tout d'un coup au milieu de nos recherches, il nous étourdit, nous trouble et nous remplit de stupeur, en sorte qu'il nous empêche de discerner la vérité. Il nous est donc bien démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut nous séparer du corps et contempler avec l'âme les choses en elles-mêmes. C'est alors, vraisemblablement, que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disons amoureux, c'est-à-dire après notre mort, et non pendant cette vie. Et la raison elle-même le dit; car, s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps, il faut, de deux choses l'une, ou que l'on ne

Digitized by Google

connaisse jamais la vérité, ou qu'on la connaisse après la mort, parce qu'alors seulement l'âme sera libre du corps et rendue à elle-même; et, pendant que nous serons dans cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons du corps, que nous renoncerons à tout commerce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule; que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons purs de ses souillures jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous délivrer. C'est ainsi qu'affranchis de la folie du corps, nous converserons, comme il y a lieu de l'espérer, avec des hommes également libres, et nous connaîtrons par nous-mêmes l'essence des choses; et c'est en cela peut-être que consiste la vérité. Mais à celui qui n'est pas pur il n'est pas permis de toucher à ce qui est pur. Voilà, mon cher Simmias, ce que, selon moi, les véritables philosophes doivent penser et se dire entre eux. Ne le crois-tu pas comme moi?

Je le crois, Socrate, plus que toute autre chose.

Si donc, mon cher Simmias, ce que nous venons de dire est vrai, tout homme qui arrivera où je vais présentement a grand sujet d'espérer que là, mieux que partout ailleurs, il possédera ce dont la recherche nous a coûté tant de peine dans notre première vie. Aussi ce voyage qu'on m'a ordonné me remplit-il d'une douce espérance; et il fera le même effet sur tout homme qui croira que son âme est préparée, puisqu'elle est purifiée.

Assurément, dit Simmias.

Or, purifier l'âme, n'est-ce pas, comme nous le disions tantôt, la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même, et à vivre autant que possible, dans cette vie et dans l'autre, seule, pour elle-même, et dégagée de son corps comme de ses liens?

Sans le moindre doute, Socrate.

Et cet affranchissement, cette séparation de l'âme et du corps, n'est-ce pas ce qu'on appelle la mort?

Digitized by Google

Certainement, dit Simmias.

Et les véritables philosophes ne sont-ils pas les seuls qui se proposent avant tout d'affranchir l'âme; et cet affranchissement, cette séparation de l'âme et du corps, n'est-ce pas là leur occupation même?

Il me le semble.

Ne serait-ce donc pas une chose ridicule, comme je le disais au commencement, qu'un homme, après s'être exercé toute sa vie à vivre comme s'il était déjà mort, se fâchât en voyant la mort arriver; ne serait-ce pas ridicule?

Sans contredit.

Il est donc certain, Simmias, que les véritables philosophes s'exercent à mourir, et que la mort ne leur paraît nullement redoutable. Vois en effet: si le corps leur est à charge et qu'ils aspirent à posséder leur âme en elle-même; si, lorsque ce moment arrive, ils éprouvent de la crainte et de la colère, n'y a-t-il pas de la déraison à ne pas se rendre de bonne grâce là où ils espèrent obtenir ce qu'ils ont désiré toute leur vie, et c'est la sagesse qu'ils ont désirée; là enfin où ils croient être délivrés de ce corps qu'ils détestent? Quoi! il y a beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu leurs amants, leurs femmes ou leurs enfants, descendent volontairement aux enfers, conduits par la seule espérance que là ils verront ceux qu'ils aiment, et qu'ils vivront avec eux; et un homme qui aime véritablement la sagesse et qui espère fermement la trouver aux enfers sera fâché de mourir et n'ira pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime! Ah! mon cher Simmias! il faut croire qu'il s'y rendra avec une très-grande volupté, s'il est véritablement philosophe; car il est fortement persuadé que nulle autre part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. Cela étant, n'y aurait-il pas pour un tel homme, comme je le disais tantôt, une grande déraison à craindre la mort?

Oui, par Jupiter, une très-grande, répondit Simmias.

Et par conséquent, continue Socrate, toutes les fois que

Digitized by Google

tu verras un homme se fâcher et reculer quand il est sur le point de mourir, c'est une marque sûre que c'est un homme qui n'aime pas la sagesse, mais le corps; et quiconque aime le corps aime les honneurs ou les richesses, ou les richesses et les honneurs à la fois.

Cela est comme tu le dis, Socrate.

Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle le courage ne convient-il pas particulièrement aux philosophes?

Assurément.

Et la tempérance, cette vertu qui consiste à ne pas se laisser agiter par les passions, mais à les dédaigner et à les modérer, ne convient-elle pas particulièrement à ceux qui méprisent leurs corps, et consacrent leur vie à la philosophie?

Nécessairement.

Car, si tu veux examiner le courage et la tempérance des autres hommes, tu les trouveras très-ridicules.

Comment cela, Socrate?

Tu sais que tous les autres hommes croient la mort un des plus grands maux?

Cela est vrai, dit Simmias.

C'est donc dans la crainte d'un mal plus grand qu'ils souffrent la mort avec quelque courage?

Il en est ainsi.

Et par conséquent tous les hommes ne sont courageux que par peur, excepté les philosophes; et pourtant il est absurde qu'un homme soit brave par peur et par lâcheté.

Assurément.

Mais, quoi! n'en est-il pas de même de vos modérés? Ils ne sont tempérants que par intempérance; et, quoique cela paraisse d'abord impossible, c'est pourtant ce qui leur arrive avec cette sotte tempérance, car ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre qu'ils désirent et auquel ils sont assujettis. Être gouverné par ses passions, c'est, selon eux, de l'intempérance; et cependant eux-mêmes ne surmontent certaines voluptés

Digitized by Google

que pour satisfaire à d'autres voluptés qui les tiennent asservis. Or cela ressemble fort à ce que je disais tout à l'heure, qu'ils sont en quelque façon tempérants par intempérance.

Cela est assez vraisemblable, Socrate.

Mon cher Simmias, prends-y garde : ce n'est pas là un bon échange pour la vertu que d'échanger des plaisirs pour des plaisirs, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, comme on change une grosse pièce de monnaie pour plusieurs petites. Mais la seule monnaie de bon aloi contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse. Avec celle-là on achète tout, on a tout : courage, tempérance, justice; en un mot, la vraie vertu est unie à la sagesse, indépendamment des plaisirs, des tristesses, des craintes et de toutes les autres passions; tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte de l'échange mutuel des passions n'est qu'une vertu imaginaire, servile, sans force et sans vérité : car la véritable vertu consiste à se purifier de toutes les passions; et la tempérance, la justice, le courage et la sagesse même sont des purifications. Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi parmi nous les initiations n'ont pas agi dans une pensée frivole; mais que dès les premiers temps ils ont voulu donner à entendre que celui qui arrivera dans les enfers sans être initié et purifié demeurera plongé dans la fange, mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu dans le séjour des dieux. Or, disent ceux qui président aux initiations, *beaucoup portent le thyrse, mais peu sont inspirés par Bacchus.* Et ces hommes-là ne sont, à mon avis, que ceux qui ont bien philosophé. Je n'ai rien oublié pour être de ce nombre, et j'ai travaillé toute ma vie à y parvenir. Si tous mes efforts n'ont pas été inutiles et si j'y ai réussi, c'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. Voilà, Simmias et Cébès, ce que j'avais à vous dire pour me justifier auprès de vous; et si je ne me fâche ni ne m'afflige de

Digitized by Google

vous quitter, vous et les maîtres de ce monde, vous voyez que c'est avec raison, puisque j'espère trouver aussi dans l'autre de bons amis et de bons maîtres : et c'est ce que la foule ne saurait s'imaginer. Mais je serai content si cette apologie a eu plus de succès auprès de vous que l'autre n'en a eu auprès de mes juges.

Quand Socrate eut ainsi parlé, Cébès, prenant la parole, lui dit : Socrate, tout ce que tu viens de dire me semble très-vrai. Il n'y a qu'une chose qui paraît incroyable aux hommes, c'est ce que tu as dit de l'âme. Ils pensent que, lorsqu'elle a quitté le corps, elle n'est plus, mais qu'elle périt le jour même où l'homme expire ; ils pensent qu'à l'heure de sa délivrance et de sa sortie du corps elle s'envole et se dissipe comme une vapeur ou comme une fumée, sans laisser de traces. En effet, si elle subsistait quelque part recueillie en elle-même et délivrée de tous les maux dont tu viens de parler, il y aurait une grande et belle espérance, ô Socrate, que tout ce que tu as dit fût vrai. Mais que l'âme survive à l'homme, qu'elle conserve après la mort l'activité et la pensée, voilà certes une chose difficile à croire et à prouver.

Tu dis vrai, Cébès, reprit Socrate ; mais comment ferons-nous? veux-tu que nous examinions dans cette conversation si cela est vraisemblable ou si cela ne l'est pas?

Je prendrai un très-grand plaisir, répondit Cébès, à entendre ce que tu penses sur cette matière.

Je ne pense pas au moins, reprit Socrate, que si quelqu'un nous entendait, fût-ce même un faiseur de comédies, il pût me reprocher que je badine, et que je parle de choses qui ne me regardent pas. Si donc tu le juges à propos, approfondissons ensemble cette question ; et d'abord examinons si les âmes des morts sont dans les enfers ou si elles n'y sont pas.

C'est une opinion bien ancienne que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde, retournant ainsi de la mort à

Digitized by Google

la vie. Si cette opinion est fondée et que les hommes après la mort reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus: et ce sera une preuve suffisante qu'elles existent encore, si nous voyons clairement que les vivants ne naissent que des morts; car, si cela n'est point, il faut chercher d'autres preuves.

Sans doute, dit Cébès.

Mais, reprit Socrate, pour s'assurer de cette vérité, il ne faut pas se contenter de l'examiner par rapport aux hommes, il faut aussi l'examiner par rapport aux animaux, aux plantes et à tout ce qui naît: car on verra par là que toutes les choses naissent de la même manière, c'est-à-dire de leurs contraires, quand elles en ont; comme le beau est le contraire du laid, le juste de l'injuste, et ainsi de mille autres choses. Voyons donc si c'est une nécessité absolue que les choses qui ont leur contraire ne naissent que de ce contraire. Ainsi, quand une chose devient plus grande, est-il nécessaire qu'elle ait été auparavant plus petite pour acquérir ensuite cette grandeur?

Oui.

Et quand elle devient plus petite, faut-il qu'elle ait été plus grande auparavant pour diminuer ensuite?

Il en est ainsi, dit Cébès.

Tout de même, le plus fort vient du plus faible, le plus vite du plus lent.

Sans doute.

Eh quoi! reprit Socrate, quand une chose devient plus mauvaise, n'est-ce pas de ce qu'elle était meilleure; et quand elle devient plus juste, n'est-ce pas de ce qu'elle était moins juste?

Sans difficulté.

Ainsi donc, Cébès, que toutes les choses viennent de leurs contraires, voilà qui est suffisamment prouvé.

Assurément.

Digitized by Google

Mais ne se fait-il pas là une opération de ce genre; n'y a-t-il pas entre les deux contraires une double naissance, qui va du premier au second et revient du second au premier : ainsi, au milieu d'une chose qui devient plus grande et plus petite, ne trouve-t-on pas l'accroissement et la diminution, et n'est-ce point ce qu'on appelle augmenter et diminuer?

Oui, dit Cébès.

N'en est-il pas de même de ce qu'on appelle se mêler et se séparer, s'échauffer et se refroidir, et de toutes les autres choses; et, bien que parfois les termes nous manquent pour exprimer toutes ces modifications, le fait ne nous démontre-t-il pas que c'est toujours une nécessité absolue que les choses naissent les unes des autres, et que la génération passe de l'une à l'autre?

Cela est indubitable.

Quoi donc, reprit Socrate, la vie n'a-t-elle pas aussi son contraire, comme la veille a pour contraire le sommeil?

Sans doute, dit Cébès.

Et quel est ce contraire?

La mort.

Ces deux choses ne naissent-elles pas l'une de l'autre, puisqu'elles sont contraires; et entre elles n'y a-t-il pas une double naissance qui mène de l'une à l'autre?

Sans contredit.

Pour moi, repartit Socrate, je vais te dire la combinaison de la veille et du sommeil, et la double naissance qui mène de l'un à l'autre; toi, tu m'expliqueras la combinaison de la vie et de la mort.

Je dis donc, par rapport au sommeil et à la veille, que du sommeil naît la veille, et de la veille le sommeil; et que la naissance du sommeil c'est l'assoupissement, et celle de la veille le réveil. Cela n'est-il pas assez clair?

Sans doute.

Expose-nous donc de ton côté la combinaison de la vie

Digitized by Google

et de la mort : ne dis-tu pas que la mort est le contraire de la vie?

J'en conviens.

Et qu'elles naissent l'une de l'autre?

Oui.

Qu'est-ce donc qui naît de ce qui vit?

Ce qui est mort.

Qu'est-ce qui naît de ce qui est mort?

Il faut nécessairement avouer que c'est ce qui vit.

C'est donc des êtres qui sont morts que naissent tous ceux qui vivent, hommes et animaux.

Il y a apparence, dit Cébès.

Et par conséquent, reprit Socrate, nos âmes vont aux enfers après notre mort.

Cela est probable.

Maintenant, des deux naissances qui mènent de la vie à la mort et de la mort à la vie, l'une n'est-elle pas manifeste, celle de la mort? car, mourir, c'est une chose qui tombe sous les sens, n'est-ce pas?

Sans contredit.

Comment ferons-nous donc! La mort n'a-t-elle pas, comme la vie, la propriété de produire son contraire, ou la nature est-elle boiteuse de ce côté-là; ne faut-il pas que mourir ait son contraire?

Nécessairement.

Et quel est ce contraire?

Revivre.

Revivre est donc, si l'on revit en effet, la naissance qui ramène de la mort à la vie?

Assurément.

Nous convenons donc que les vivants ne naissent pas moins des morts que les morts des vivants; et, cela étant, nous avons, je crois, une preuve suffisante que les âmes des morts habitent nécessairement quelque part d'où elles reviennent à la vie.

Digitized by Google

Il me semble, repartit Cébès, que c'est une suite nécessaire des principes que nous avons admis.

Et il me semble, Cébès, que nous ne les avons pas admis sans raison ; vois-le toi-même : si les contraires ne naissaient pas de leurs contraires et n'y revenaient pas sans cesse, en décrivant un cercle, pour ainsi dire, mais qu'il n'y eût qu'une production directe de l'un à l'autre contraire, sans aucune réflexion, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier qui l'aurait produit, tu comprends bien que toutes choses finiraient par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et cesseraient de naître.

Comment dis-tu, Socrate?

Il n'est pas bien difficile de comprendre ce que je dis. Si l'assoupissement, par exemple, avait lieu, mais qu'il n'y eût point de réveil après le sommeil, tu dois comprendre qu'Endymion serait effacé, et que son sommeil ne serait qu'une bagatelle auprès du sommeil où la nature entière finirait par être ensevelie. Si tout se mêlait, sans que ce mélange produisît jamais de séparation, on verrait bientôt arriver ce que disait Anaxagore : *toutes les choses seraient ensemble.* De même, mon cher Cébès, si tout ce qui a reçu la vie venait à mourir, et qu'étant mort il demeurât dans le même état sans revivre, n'arriverait-il pas nécessairement que toutes choses finiraient et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût? Car, si ce qui est vivant ne naît pas de ce qui est mort, et que ce qui est vivant vienne à mourir, comment toutes choses ne seraient-elles pas enfin absorbées par la mort?

Le moyen, Socrate, qu'elles ne le soient pas! repartit Cébès, et tout ce que tu viens de dire me paraît incontestable.

Il me semble aussi, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons admises : car il est certain qu'il y a un retour à la vie, que les vivants naissent des morts, que

Digitized by Google

les âmes des morts existent, et que les âmes vertueuses sont mieux et les méchantes plus mal.

Oui sans doute, interrompit Cébès, c'est encore une suite nécessaire de cet autre principe que je t'ai entendu souvent poser : qu'apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. Or, si ce principe est vrai, il faut de toute nécessité que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci ; et cela est impossible, si notre âme n'existait pas avant de venir sous cette forme humaine. C'est une nouvelle preuve que notre âme est quelque chose d'immortel.

Mais, Cébès, dit Simmias en l'interrompant, quelles démonstrations a-t-on de ce principe? Rappelle-les-moi, car je ne m'en souviens pas présentement.

Les voici résumées en une seule qui est très-belle, répondit Cébès : c'est que tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes ; ce qu'ils ne feraient jamais s'ils ne possédaient déjà une certaine science et une raison droite. Qu'on les mette sur des figures de géométrie ou sur d'autres choses de cette nature, et l'on verra clairement qu'il en est ainsi.

Si tu ne te rends pas à cette preuve, Simmias, dit Socrate, vois si celle-là te convaincra mieux. As-tu de la peine à croire qu'apprendre soit seulement se ressouvenir?

Je n'ai point de peine à le croire, répondit Simmias, mais j'ai besoin de cela même dont nous parlons, de me ressouvenir; sans doute, grâce à ce que Cébès a déjà dit, je commence à me ressouvenir et à croire, mais cela n'empêchera pas que je n'écoute avec plaisir les preuves que tu veux donner à ton tour.

Les voici, reprit Socrate : nous convenons tous que pour se ressouvenir il faut avoir su auparavant la chose dont on se ressouvient.

Assurément.

Et convenons-nous aussi que, lorsque la science vient

Digitized by Google

d'une certaine manière, c'est une réminiscence; quand je dis d'une certaine manière, voici ce que j'entends : lorsqu'un homme, en voyant ou en entendant une chose, ou en la percevant par quelque autre sens, n'en prend pas seulement connaissance, mais en même temps pense à une autre chose dont la connaissance est d'un autre genre, ne disons-nous pas, avec raison, que cet homme se ressouvient de la chose à laquelle il pense?

Comment dis-tu?

Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme, autre la connaissance d'une lyre.

Sans contredit.

Hé bien, continua Socrate, ne sais-tu pas ce qui arrive aux amants quand ils voient une lyre, un vêtement ou quelque autre chose dont l'objet de leur amour a coutume de se servir? C'est qu'en prenant connaissance de cette lyre ils se forment dans la pensée l'image de celui auquel cette lyre a appartenu. Voilà ce que c'est que la réminiscence; comme il est arrivé souvent qu'en voyant Simmias on s'est ressouvenu de Cébès. Je pourrais te citer mille autres exemples semblables.

Mille autres, par Jupiter, repartit Simmias.

Est-ce bien là, reprit Socrate, ce que nous entendons par réminiscence, surtout quand il s'agit de choses qu'on a oubliées par la longueur du temps et pour les avoir perdues de vue?

Très-certainement, dit Simmias.

Mais, en voyant un cheval ou une lyre en peinture, ne peut-on pas se ressouvenir d'un homme? et en voyant le portrait de Simmias, ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès?

Qui en doute?

A plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

Sans aucun doute.

Il suit donc de ces divers exemples que la réminiscence

Digitized by Google

se fait tantôt par la ressemblance et tantôt par la dissemblance.

C'en est une conséquence.

Mais, quand on se ressouvient de quelque chose par la ressemblance, n'arrive-t-il pas nécessairement que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour qu'il ressemble parfaitement à l'original, ou s'il n'y manque rien du tout?

Cela est impossible autrement, dit Simmias.

Prends donc bien garde si ce que je vais te dire te paraîtra comme à moi. Disons-nous que l'égalité est quelque chose; je ne parle pas de l'égalité qui se trouve entre un arbre et un arbre, entre une pierre et une autre pierre, et entre plusieurs autres objets semblables, mais de quelque autre chose en dehors de tous ces objets, de l'égalité en soi; hé bien, disons-nous que cette égalité en soi est quelque chose ou qu'elle n'est rien?

Oui, par Jupiter, nous disons qu'elle est quelque chose, du moins à parler d'une manière merveilleuse.

Mais la connaissons-nous, cette égalité?

Sans doute.

D'où avons-nous tiré cette connaissance? n'est-ce pas des choses dont nous venons de parler, et qu'en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres objets de cette nature, nous nous sommes formé l'idée de cette égalité qui n'est ni ces arbres, ni ces pierres, mais tout autre chose; car ne te paraît-elle pas différente, prends bien garde à ceci: les pierres, les arbres ne nous paraissent-ils pas tantôt égaux, tantôt inégaux, bien que souvent ils ne subissent par eux-mêmes aucune modification?

Assurément.

Mais, quoi! ce qui est égal en soi t'a-t-il quelquefois paru inégal, ou l'égalité te paraît-elle inégalité?

Jamais, Socrate.

Digitized by Google

L'égalité et ce qui est égal ne sont donc pas la même chose ?

Il n'y a nulle apparence.

Cependant n'est-ce pas au moyen de ces choses égales, qui sont différentes de l'égalité, que tu as pensé à l'égalité et que tu en as eu la connaissance?

C'est la vérité, Socrate, repartit Simmias.

Cette connaissance ne t'est-elle pas venue de la ressemblance ou de la dissemblance de ces choses avec l'égalité?

Assurément.

Au reste, peu importe ce dernier point; car, dès que la vue d'une chose nous fait penser à une autre chose, qu'elle soit semblable ou dissemblable, il y a nécessairement réminiscence.

Sans difficulté.

Mais, reprit Socrate, quand nous voyons des arbres qui sont égaux ou les autres choses égales dont nous avons parlé, les trouvons-nous égales comme l'égalité même, ou s'en faut-il peu ou beaucoup qu'elles ne soient égales comme cette égalité?

Il s'en faut beaucoup.

Nous convenons donc que, lorsque quelqu'un en voyant une chose pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, tend à être égale à une certaine autre, mais qu'il s'en manque beaucoup et qu'elle ne peut l'égaler, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble imparfaitement.

Nécessairement.

Quoi donc, cela ne nous arrive-t-il pas aussi à nous-mêmes quand nous comparons les choses égales avec l'égalité en soi !

Assurément, Socrate.

Il faut donc de toute nécessité que nous ayons vu cette égalité même avant le temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles ten-

Digitized by Google

dent toutes à être égales comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir..

Cela est certain.

Mais nous convenons encore que nous n'avons tiré cette pensée, et qu'il est impossible de la tirer d'ailleurs, que de la vue ou du toucher, ou de quelque autre de nos sens, car je dis la même chose de tous les autres.

Et avec raison, Socrate, du moins pour ce que tu veux démontrer.

Il faut donc que ce soit des sens mêmes que nous tirions cette pensée que toutes les choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette égalité intelligible et qu'elles demeurent pourtant au-dessous. Or comment nous exprimons-nous?

De la manière que tu dis.

Et avant que nous ayons commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité en soi pour lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales qui tombent sous nos sens, et pour voir qu'elles tendent toutes à cette égalité et qu'elles demeurent toujours au-dessous.

C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

Mais n'est-il pas vrai que d'abord après notre naissance nous avons vu, nous avons entendu et que nous avons fait usage de tous nos autres sens?

Sans doute.

Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité.

Oui.

Et par conséquent il faut de toute nécessité que nous l'ayons eue avant notre naissance.

Cela est vraisemblable.

Or, si nous l'avons eue avant notre naissance, nous savons donc avant que de naître et d'abord après notre naissance nous avons connu non-seulement ce qui est égal,

Digitized by Google

ce qui est plus grand, ce qui est plus petit, mais aussi toutes les autres choses de cette nature; car ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le *beau* en soi, sur le *bien*, sur la *justice*, sur la *sainteté*, en un mot sur toutes les choses que, dans nos demandes comme dans nos réponses, nous caractérisons par *ce qui est*: de sorte qu'il faut nécessairement que nous ayons connu toutes ces choses avant que de naître.

Cela est certain.

Et si, après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier en naissant, nous naîtrions avec elles, et nous les conserverions toute notre vie : car savoir n'est autre chose que conserver la science qu'on a acquise; et oublier, Simmias, n'est-ce pas perdre la science que l'on possédait!

Sans difficulté, Socrate.

Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les acquérir de nouveau en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre n'est-ce pas recouvrer des connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela se ressouvenir!

Certainement.

Car nous sommes convenus qu'il est très-possible qu'en sentant une chose, c'est-à-dire en la voyant, en l'entendant, ou enfin en la percevant par quelqu'un des sens, on pense à une autre chose qu'on a oubliée et à laquelle celle qu'on perçoit a quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble ou qu'elle ne lui ressemble point : de manière qu'il faut nécessairement, de deux choses l'une, ou que nous naissions tous avec ces connaissances et que nous les conservions toute notre vie, ou que ceux qui, selon nous, apprennent ne fassent que se ressouvenir, et que la science ne soit qu'une réminiscence.

Il le faut nécessairement, Socrate.

Que choisis-tu donc, Simmias : naissons-nous avec ces

Digitized by Google

connaissances, ou nous ressouvenons-nous de ce que nous savions auparavant?

En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir.

Mais, quoi! peux-tu choisir ceci, et qu'en penses-tu: Un homme qui sait une chose peut-il en rendre raison, ou ne le peut-il pas?

Il faut qu'il puisse le faire, Socrate.

Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler?

Je le voudrais bien, répondit Simmias; mais je crains fort que demain il n'y ait plus personne capable de le faire.

Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances?

Non assurément.

Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris autrefois?

Il le faut bien.

Et en quel temps nos âmes ont-elles acquis ces connaissances, car ce n'est pas depuis que nous sommes nés?

Non certainement.

C'est donc avant ce temps-là?

Oui.

Et par conséquent, Simmias, nos âmes existaient aussi avant de paraître sous cette forme humaine; elles étaient sans corps et elles savaient.

A moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons appris toutes ces sciences en naissant; car voilà le seul temps qui nous reste.

Soit, mon cher Simmias; mais en quel autre temps les avons-nous perdues: car en naissant nous ne les avions plus, comme nous venons d'en convenir; les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises, ou peux-tu marquer un autre temps?

Non, Socrate; et je ne m'apercevais pas que mes paroles n'avaient pas de sens.

Digitized by Google

Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses que nous avons toujours à la bouche, le beau, le bon et toutes les autres essences de ce genre, existent véritablement, et si nous rapportons nos sensations à ces notions primitives que nous trouvons en nous et qui nous servent d'exemplaires, il faut nécessairement que, de même que ces essences existent, notre âme existe aussi, et soit avant que nous naissions. Mais, si elles n'existent point, tout ce raisonnement n'a aucune valeur. Cela n'est-il pas constant? et n'est-ce pas une égale nécessité que si ces essences existent nos âmes existent avant notre naissance, ou que, si elles n'existent pas, nos âmes n'existent pas non plus!

Il n'y a pas de milieu, ce me semble, répondit Simmias; et fort heureusement la conséquence de tout ceci est que l'âme existe avant notre naissance, ainsi que les essences dont tu viens de parler : car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau, du bon et de toutes les autres choses de ce genre dont tu parlais tout à l'heure, et elle m'est suffisamment démontrée.

Et Cébès, dit Socrate, car il faut que Cébès soit aussi persuadé?

Je pense aussi, dit Simmias, qu'il trouve tes preuves suffisantes, bien que ce soit l'homme qui se rende le plus difficilement aux preuves. Cependant je le tiens convaincu que notre âme existe avant notre naissance; mais qu'elle existe après notre mort, c'est ce qui ne me paraît pas à moi-même assez prouvé : car tu n'as pas encore réfuté cette opinion commune dont Cébès parlait tantôt, qu'après la mort de l'homme l'âme se dissipe et cesse d'être. En effet, qu'est-ce qui empêche que l'âme naisse et existe quelque part avant de venir animer le corps de l'homme; et qu'après y avoir séjourné et en être sortie, elle finisse comme lui et cesse d'être?

Tu dis fort bien, Simmias, ajouta Cébès; il me paraît que Socrate n'a prouvé que la moitié de ce qu'il fallait

Digitized by Google

prouver : car il a bien démontré que notre âme existe avan notre naissance ; mais, pour achever sa démonstration, i devait prouver aussi qu'après notre mort notre âme n'exist pas moins qu'elle a existé avant cette vie.

Mais je vous l'ai démontré, Simmias et Cébès, repri Socrate, et vous en conviendrez si vous joignez cette der nière preuve à celle que vous avez admise, que les vivant naissent des morts ; car, s'il est vrai que notre âme exist avant notre naissance, et s'il est nécessaire que pour entre dans la vie elle sorte de la mort, comment ne serait-il pa également nécessaire qu'elle existe encore après la mort puisqu'elle doit retourner à la vie ! Ce que vous demande a donc été démontré. Cependant il me paraît que vou souhaitez tous deux approfondir davantage cette question, et que vous craignez, comme les enfants, que quand l'âme sort du corps les vents ne l'emportent et ne la dissipent, surtout quand on meurt non par un temps calme, mais par un grand vent.

Sur quoi Cébès se mettant à rire : Tâche de nous rassurer, Socrate, comme si nous le craignions en effet, ou plutôt comme si ce n'était pas nous, mais quelque enfant qui se trouve en nous-mêmes ; tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort comme d'un masque difforme.

Il faut, reprit Socrate, employer des enchantements tous les jours, jusqu'à ce qu'il soit guéri.

Mais, Socrate, où trouverons-nous un bon enchanteur, puisque tu nous quittes ?

La Grèce est grande, Cébès, répondit Socrate, et il doit s'y trouver d'habiles gens ; il y a d'ailleurs beaucoup de nations barbares ; il faut voyager parmi elles, et les interroger toutes pour trouver cet enchanteur, sans épargner ni peine ni dépense ; car il n'y a rien à quoi vous puissiez employer vos richesses plus utilement. Il faut aussi que vous le cherchiez parmi vous, car peut-être ne

Digitized by Google

rouverez-vous personne plus capable de faire ces enchan-ements que vous-mêmes.

Nous suivrons ton conseil, Socrate, dit Cébès; mais eprenons, s'il te plaît, le discours que nous avons quitté.

Cela me plaît fort, Cébès, et je ne vois pas pourquoi ela me serait désagréable.

Fort bien, Socrate.

Ne devons-nous pas d'abord, reprit Socrate, nous lemander à nous-mêmes quelles sont les choses sujettes à prouver cette modification, c'est-à-dire à se dissoudre, et uelles sont celles pour lesquelles on doit craindre ou non et accident? Ensuite ne faut-il pas examiner auquel de es deux ordres de choses appartient notre âme, et sur ela craindre ou espérer pour elle?

Cela est très-vrai.

Or n'est-ce pas aux choses qui ont été composées ou ui le sont naturellement qu'il appartient de se résoudre ans les mêmes parties dont elles se composent? et s'il y a les êtres qui ne soient pas composés, ne sont-ils pas les euls que cet accident ne puisse atteindre?

Cela me paraît très-certain, dit Cébès.

Les choses qui sont toujours les mêmes et qui ne su-oissent aucun changement, n'y a-t-il pas bien de l'ap-arence qu'elles ne sont pas composées? et celles qui hangent toujours et ne sont jamais les mêmes ne parais-ent-elles pas composées nécessairement?

Je le trouve comme toi, Socrate.

Allons tout d'un coup à ces choses dont nous parlions out à l'heure. Ces essences auxquelles nous attribuons l'être dans nos demandes et nos réponses sont-elles tou-jours identiques à elles-mêmes, ou éprouvent-elles des changements : l'égalité en soi, la beauté en soi, en un mot toutes les choses qui existent essentiellement, reçoivent-elles parfois quelque modification si petite qu'elle puisse être; ou chacune d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours identique à elle-même, sans jamais re-

Digitized by Google

cevoir la moindre altération ni le moindre changement?

Il faut nécessairement, répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les mêmes, sans jamais changer.

Que dirons-nous des choses multiples où se trouve la beauté : par exemple, des hommes, des chevaux, des habits, et de tant d'autres de même nature que l'on qualifie de belles, d'égales, ou d'une manière semblable? sont-elles toujours identiques, ou, contrairement aux premières, ne demeurent-elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles-mêmes ni par rapport aux autres?

Elles ne demeurent jamais les mêmes, répondit Cébès.

Or ce sont là des choses que tu peux voir, toucher ou percevoir par quelque autre sens; au lieu que les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne peuvent être perçues que par la pensée : car elles sont immatérielles, et on ne les voit pas.

Cela est très-vrai, Socrate, dit Cébès.

Veux-tu maintenant, continue Socrate, que nous posions deux espèces de choses, les unes visibles, et les autres immatérielles?

Oui, posons-les, dit Cébès.

Celles-ci toujours les mêmes, celles-là dans un continuel changement?

Posons encore ceci.

Voyons donc : ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme, ou y a-t-il quelque autre chose en nous?

Non sans doute, il n'y a que cela.

A laquelle de nos deux espèces de choses dirons-nous que notre corps est plus conforme et plus ressemblant?

Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce des choses visibles.

Et notre âme, mon cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle?

Elle n'est pas visible, Socrate, au moins pour les hommes.

Mais, quand nous parlons de choses visibles ou invisi-

Digitized by Google

bles, parlons-nous par rapport à la nature humaine, ou par rapport à quelque autre nature?

Par rapport à la nature humaine.

Que dirons-nous donc de l'âme? est-elle visible ou invisible?

Elle est invisible.

Elle est donc immatérielle?

Oui.

Et par conséquent notre âme est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps plus conforme à la nature visible?

Cela est d'une nécessité absolue, Socrate.

Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe ou par quelque autre sens (car la seule fonction du corps est de considérer les objets par les sens), alors elle est entraînée par le corps dans les choses qui ne sont jamais les mêmes; puis elle s'égare et se trouble, elle a des vertiges comme si elle était ivre, parce qu'elle s'est attachée à des choses qui sont de leur nature sujettes à ces accidents?

Sans doute.

Au lieu que quand elle examine les choses par elle-même, elle se porte vers ce qui est pur, éternel, immortel et immuable; et, comme étant de même nature, elle y demeure attachée aussi longtemps qu'elle peut exister en elle-même. Alors ses égarements cessent, et elle est toujours la même, parce qu'elle s'est unie à ce qui est immuable, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse.

Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et d'une grande vérité.

Hé bien, à laquelle de ces deux espèces de choses l'âme te paraît-elle plus ressemblante et plus conforme, après ce que nous avons dit et ce que nous venons de dire?

Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide que la méthode que tu as suivie ne force de

Digitized by Google

convenir que l'âme a plus de ressemblance et de conformité avec ce qui est toujours le même qu'avec ce qui change toujours.

Et le corps?

Il ressemble plus à ce qui change.

Prenons encore un autre chemin. Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, et à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel des deux te paraît donc semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel; ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que le propre de ce qui est mortel est d'obéir et d'être esclave?

Assurément.

Auquel des deux l'âme ressemble-t-elle donc?

Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel.

Vois donc, Cébès, si de tout ce que nous venons de dire il ne s'ensuit pas que l'âme est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à soi-même; et que le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à soi-même. Y a-t-il quelque raison, mon cher Cébès, que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir que cela n'est pas ainsi?

Non sans doute, Socrate.

Cela étant, n'appartient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble, ou à peu près?

Comment en serait-il autrement!

Or tu vois, reprit Socrate, que, l'homme étant mort, la partie visible en lui, le corps, et ce qui est exposé à nos yeux, le cadavre, comme nous l'appelons, à qui il appartient de se corrompre, de se dissoudre et de se dissiper,

Digitized by Google

ne souffre tout d'abord aucun de ces accidents, mais se conserve assez longtemps intact; si même le mort était beau, il se conserve dans sa beauté, et très-longtemps; car il est incroyable combien de temps le corps se conserve presque entier quand il est vidé et embaumé, comme c'est la coutume en Égypte; et lors même qu'il se corrompt, quelques-unes de ses parties, comme les os, les nerfs et autres semblables, sont pour ainsi dire immortelles. Cela n'est-il pas vrai?

Oui.

L'âme donc, qui est immatérielle, et qui de ce monde se rend auprès d'un Dieu bon et sage, dans un lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et qu'on appelle avec raison le monde invisible, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi; l'âme, dis-je, étant telle et de telle nature, aurait à peine quitté le corps qu'elle se dissiperait et s'anéantirait, comme le disent la plupart des hommes! Il s'en faut beaucoup, mes chers amis; mais bien plutôt voici ce qui arrive : si l'âme sort pure de ses liens, sans entraîner rien du corps avec elle, comme n'ayant eu avec lui pendant la vie aucun commerce volontaire, mais, au contraire, comme ayant mis tous ses soins à le fuir et à se recueillir en elle-même; et cette occupation n'est rien autre que de bien philosopher et au fond de s'exercer à mourir volontiers... ne le penses-tu pas comme moi?

Tout à fait.

Si donc l'âme sort du corps en cet état, elle se rend vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers ce qui est immatériel, divin, immortel et sage, et, ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours désordonnées et de tous les autres maux attachés à la condition humaine, et, comme on dit des initiés, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. N'est-ce pas

Digitized by Google

là ce que nous devons dire, Cébès, ou faut-il parler autrement?

Non, par Jupiter.

Mais si elle sort du corps impure et souillée, comme ayant eu avec lui un commerce continuel, comme l'ayant aimé et servi, comme s'étant laissé charmer par lui, par les désirs et par les voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réel que ce qui est matériel, ce qu'on peut voir, toucher, boire, manger, ou ce qui sert aux plaisirs de l'amour, et de prendre l'habitude de haïr, d'avoir en horreur et de fuir ce qui est obscur aux sens, immatériel, intelligible, et ne se saisit qu'à l'aide de la philosophie; penses-tu que l'âme, en cet état, puisse sortir du corps pure et rendue à elle-même?

Non sans doute, en aucune manière.

Au contraire, elle sort toute remplie de ce qui a la forme matérielle, que son commerce et son union étroite avec le corps lui ont rendu naturel, parce qu'elle n'a pu s'en détacher ni cesser de lui rendre des soins.

Certainement.

Or ce qui a la forme matérielle, mon cher ami, doit être pesant, lourd, formé de terre, et visible; et l'âme en cet état est appesantie et entraînée de nouveau vers le monde visible par horreur de ce qui est invisible et immatériel : elle erre alors, dit-on, autour des monuments et des tombeaux, auprès desquels on a vu parfois des fantômes ténébreux comme doivent être les images des âmes qui ont quitté le corps sans être entièrement pures et retiennent quelque chose de la forme matérielle; ce qui fait que l'œil peut les apercevoir.

Cela est très-vraisemblable, Socrate.

Oui sans doute, Cébès, et il est vraisemblable, en outre, que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants, qui sont forcées d'errer dans ces lieux où elles portent la peine de leur première vie, qui a été mau-

Digitized by Google

vaise, et où elles continuent d'errer jusqu'à ce que les appétits inhérents à la forme matérielle qu'elles se sont donnée les ramènent dans un corps; et elles reprennent vraisemblablement les mêmes mœurs qui pendant leur première vie étaient l'objet de leur prédilection.

Comment dis-tu, Socrate?

Par exemple, ceux qui se sont livrés sans pudeur à la gourmandise, à la luxure ou à la boisson, entrent vraisemblablement dans des corps d'ânes ou d'animaux semblables. Ne le penses-tu pas comme moi?

Cela est tout à fait vraisemblable.

Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et les rapines, vont habiter des corps de loups, d'éperviers, de faucons. Des âmes de cette nature peuvent-elles aller ailleurs?

Non certes, dit Cébès.

Il en est de même des autres : ils rentrent dans une condition d'existence en rapport avec la vie qu'ils ont menée.

Évidemment; comment en serait-il autrement!

Ceux-là donc sont les plus heureux d'entre eux et rentrent dans la meilleure condition, qui ont pratiqué cette vertu sociale et civile qu'on nomme justice et tempérance, et qu'on acquiert par l'habitude et par l'exercice, sans le secours de la philosophie et de la pensée.

Comment donc sont-ils les plus heureux?

Parce qu'il est vraisemblable que leur âme, après la mort, entre dans des corps d'animaux de mœurs douces et sociables, tels que des corps d'abeilles, de guêpes, de fourmis, ou même des corps humains; et que de cette dernière union résultent des hommes sachant garder la mesure en tout.

Cela est vraisemblable.

Mais quant à parvenir au rang des dieux, cela n'est permis qu'à celui dont la vie s'est écoulée dans l'étude de la philosophie, et dont l'âme est sortie du corps entièrement

Digitized by Google

pure. Voilà pourquoi, mes chers amis, les véritables philosophes s'abstiennent de toutes les passions du corps, et ne se laissent jamais vaincre par elles : et s'ils s'en abstiennent, ce n'est pas, comme ceux qui aiment l'argent et comme le vulgaire, dans la crainte de se ruiner et de tomber dans la pauvreté; ce n'est pas non plus dans la crainte de manquer de crédit et de réputation, comme ceux qui aiment la gloire et les dignités.

Il ne conviendrait pas de faire autrement, repartit Cébès.

Non, par Jupiter, continua Socrate : aussi ceux qui prennent quelque intérêt à leur âme et qui ne vivent pas pour le corps ne tiennent pas le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont; mais, persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, rien qui s'oppose à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite et la suivent partout où elle veut les mener.

Comment, Socrate?

Je vais m'expliquer, et voici pourquoi les hommes avides de science se mettent dans les mains de la philosophie : leur âme est étroitement liée et pour ainsi dire collée au corps; forcée de considérer les choses non par elle-même, mais par le moyen des organes comme à travers un cachot, elle est plongée dans une ignorance complète. La philosophie reconnaissant que la force du cachot vient des passions, puisqu'elles font que le prisonnier aide lui-même à serrer sa chaîne; la philosophie, dis-je, et c'est ce que savent les hommes curieux de s'instruire, exhorte l'âme doucement et travaille à la délivrer, et, pour y parvenir, elle lui montre que le témoignage des yeux est trompeur, et que celui des oreilles et des autres sens n'est pas plus infaillible; elle l'engage donc à se séparer d'eux autant qu'elle ne sera pas contrainte d'en faire usage; elle lui conseille en outre de se recueillir et de se renfermer en elle-même, de ne croire qu'à elle-

Digitized by Google

même après avoir conçu avec la pensée pure l'essence des choses, et de tenir pour faux tout ce qu'elle aura examiné par un intermédiaire et ce qui varie selon la différence de l'organe qu'on y applique ; enfin elle l'avertit que ce qu'elle voit par le moyen des sens, c'est le sensible et le visible ; et que ce qu'elle voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel. L'âme du véritable philosophe, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à cet affranchissement, s'abstient autant que possible des voluptés et des désirs, des tristesses et des craintes, considérant que les joies ou les craintes vives, les tristesses ou les désirs immodérés sont suivis non-seulement des maux que tout le monde peut prévoir, tels que les maladies ou la perte des biens, mais du plus grand et du dernier de tous les maux, d'un mal dont cependant on ne se rend pas compte.

Quel est ce mal, Socrate? demanda Cébès.

C'est que toute âme qui a éprouvé des jouissances ou des afflictions immodérées arrive nécessairement à croire que la cause en est très-réelle et très-véritable, quoiqu'il n'en soit pas ainsi. Or, ce qui peut la réjouir ou l'affliger, ne sont-ce pas surtout les choses visibles?

Assurément.

Et n'est-ce pas surtout dans ce genre d'affections que le corps l'enchaîne?

Comment cela?

Chaque plaisir, chaque douleur attache l'âme au corps comme avec un clou, la rend corporelle, et lui fait admettre pour vrai ce que le corps lui dit. Or, dès l'instant qu'elle partage les opinions et les plaisirs du corps, elle est forcée, je pense, de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes habitudes ; et par conséquent il lui est impossible de jamais arriver pure dans l'autre monde, mais elle est toujours pleine du corps qu'elle quitte : aussi retombe-t-elle bientôt dans un autre corps et y prend-elle

Digitized by Google

racine comme une plante; ce qui la prive de tout commerce avec l'essence pure, simple et divine.

Rien n'est plus vrai, dit Cébès.

C'est pour cela, mon cher Cébès, que les véritables philosophes se montrent courageux et tempérants, et non pour toutes les autres raisons que s'imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui?

Non certes.

En effet, jamais l'âme du véritable philosophe ne pensera que la philosophie doit la délivrer pour qu'elle s'abandonne ensuite aux plaisirs et aux douleurs, et se laisse enchaîner de nouveau par eux, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, imposant silence aux passions, prenant la raison pour guide, ne se détachant jamais et se nourrissant de la contemplation de ce qui est vrai, divin et hors du domaine de l'opinion, elle croit fermement qu'elle doit vivre ainsi durant cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable, et sera délivrée des maux attachés à la nature humaine. Avec un tel régime, Simmias et Cébès, et après avoir suivi ces principes, il n'y a pour l'âme aucune raison de craindre qu'à sa sortie du corps les vents ne l'emportent et l'anéantissent en la dissipant.

Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence; Socrate paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire. Nous l'étions aussi pour la plupart, et Cébès et Simmias parlaient un peu ensemble. Enfin, Socrate les apercevant : De quoi parlez-vous? leur dit-il; ne vous paraît-il point manquer quelque chose à mes preuves? car il me semble qu'elles donnent encore lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si l'on veut les examiner en détail. Si vous parlez d'autre chose, je n'ai rien à dire; mais si c'est sur cela que vous avez des doutes, n'hésitez pas à prendre la parole et à exposer votre opinion, pour peu qu'il vous semble que l'on peut mieux traiter la question

Digitized by Google

présente : associez-moi à votre recherche, si vous croyez en venir plus facilement à bout avec moi.

Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Il y a longtemps que nous avons des doutes, Cébès et moi, et que, désirant te les entendre résoudre, l'un pousse l'autre pour qu'il te les propose ; mais nous craignons d'être importuns et de te faire des questions désagréables dans ta situation.

Eh! mon cher Simmias, reprit Socrate en souriant doucement, à grand'peine persuaderais-je aux autres hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve, puisque je ne saurais vous le persuader à vous-mêmes, et que vous craignez que je ne sois présentement d'une humeur plus difficile que par le passé. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes pour ce qui regarde le pressentiment et la divination. Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent. Mais les hommes, qui craignent eux-mêmes de mourir, calomnient ces cygnes en disant qu'ils pleurent leur mort et qu'ils chantent de tristesse. Et ils ne font pas cette réflexion : qu'il n'y a point d'oiseau qui chante quand il a faim ou froid, ou quand il souffre de quelque autre manière ; non pas même le rossignol, l'hirondelle ou la huppe, dont on dit que le chant est une plainte. Mais ni ces oiseaux ni les cygnes ne me semblent chanter de tristesse. Je crois plutôt que les cygnes, étant consacrés à Apollon, sont devins, et que, prévoyant le bonheur dont on jouit dans l'autre vie, ils chantent et se réjouissent ce jour-là plus qu'ils n'ont jamais fait. Et moi je pense que je sers Apollon et que je lui suis consacré aussi bien qu'eux, que je n'ai pas moins reçu qu'eux de notre commun maître l'art de la divination, et que je ne suis pas plus fâché qu'eux de sortir de cette vie. C'est pourquoi, à cet égard, vous n'avez qu'à parler tant qu'il vous plaira, et

Digitized by Google

à m'interroger aussi longtemps que les Onze voudront le permettre.

Fort bien, Socrate, repartit Simmias; je te proposerai donc mes doutes, et Cébès t'exposera ensuite les siens. Et d'abord, il me semble, comme à toi, Socrate, que sur ces matières il est impossible, ou du moins très-difficile, de connaître la vérité dans cette vie; mais que, cependant, ne pas examiner avec le plus grand soin tout ce qu'on dit là-dessus, abandonner la partie avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un lâche : car il faut, de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, en cas d'impossibilité des deux parts, choisir parmi tous les raisonnements humains le meilleur et le plus difficile à renverser, et s'y embarquer comme sur une nacelle pour traverser, à tout hasard, cette vie; à moins que nous ne puissions le faire d'une manière plus sûre et moins périlleuse en nous confiant à quelque vaisseau plus solide, à quelque raisonnement divin. Je n'aurai donc point de honte à te faire des questions, puisque tu le permets, et je ne m'exposerai pas au reproche que je pourrais me faire un jour de ne t'avoir pas dit maintenant ce que je pense. Quand j'examine avec moi-même et avec Cébès ce que tu as dit, Socrate, je t'avoue que tes preuves ne me paraissent pas suffisantes.

Peut-être as-tu raison, mon ami; mais en quoi ne te paraissent-elles pas suffisantes?

En ce que l'on pourrait dire la même chose de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes. Ne pourrait-on pas dire, en effet, que l'harmonie d'une lyre bien d'accord est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très-beau et de divin, et que la lyre et les cordes sont des corps et d'une forme matérielle, des choses composées et d'une nature terrestre et mortelle; et conséquemment, après qu'on aurait mis la lyre en pièces, qu'on aurait coupé ou rompu les cordes, on pourrait soutenir, en s'appuyant de tes principes, que nécessairement l'har-

Digitized by Google

monie de la lyre existe encore et n'a point péri : qu'en effet il n'est pas possible que la lyre subsiste encore les cordes étant rompues, et que les cordes, choses périssables, subsistent aussi, et que l'harmonie, qui a du rapport et de l'affinité avec ce qui est divin et immortel, ne subsiste plus et périsse avant ce qui est mortel et terrestre; mais qu'il faut de toute nécessité que l'harmonie existe encore quelque part, et que le bois et les cordes de la lyre soient réduits en poussière avant qu'elle reçoive la moindre atteinte! Et toi-même, Socrate, tu t'es, je pense, aperçu que notre opinion la plus habituelle sur l'âme, c'est que le chaud et le froid, le sec et l'humide et quelques principes semblables dilatant ou resserrant notre corps, l'âme est le mélange et l'harmonie de ces éléments lorsqu'ils ont été combinés dans de justes proportions. Or, si notre âme n'est qu'une harmonie, il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par les maladies ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre âme, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies qui se trouvent soit dans les instruments de musique, soit dans tout autre ouvrage d'art; tandis que les restes de chaque corps durent longtemps jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou pétrifiés. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un vient à prétendre que notre âme, n'étant qu'un mélange des éléments du corps, périt la première dans ce qu'on appelle la mort.

Socrate, alors, promenant ses regards sur nous, comme il avait coutume de faire : Simmias a raison, dit-il. Si donc quelqu'un de vous est plus en état que moi de répondre à ses objections, que ne le fait-il? Car il ne nous a pas, ce me semble, attaqués faiblement. Cependant il me semble qu'il faut, avant de répondre, entendre aussi les objections de Cébès, afin que pendant qu'il parlera nous gagnions du temps et puissions penser à ce que nous devons dire, et qu'après les avoir ainsi entendus l'un et l'autre nous nous

Digitized by Google

rendions à leurs raisons, si nous les trouvons justes; sinon, que nous présentions nos moyens de défense. Dis-nous donc, Cébès, ce qui t'empêche de te rendre à ce que j'ai établi.

Je m'en vais te le dire, répondit Cébès. C'est qu'il me semble que la discussion n'a pas fait un seul pas, et que les objections que nous avons faites précédemment subsistent dans leur force : que notre âme existât avant de paraître sous sa forme actuelle, je ne nie pas que tu l'aies fort bien établi, et, si je ne craignais de te blesser, je te dirais que ta démonstration ne laisse rien à désirer; mais que notre âme existe encore quelque part après notre mort, c'est ce que je ne puis croire. Cependant je n'accorde pas à Simmias que l'âme ne soit ni plus forte ni plus durable que le corps; elle me paraît, au contraire, infiniment supérieure à toutes les choses de cette nature. Pourquoi donc, me dira-t-on, refuses-tu encore de te rendre; puisque tu vois que ce qu'il y a de plus faible dans l'homme subsiste encore après sa mort, ne te paraît-il pas de toute nécessité que ce qui est plus durable survive également? Vois si je répondrai bien à cet argument : mais, pour exprimer ma pensée, j'ai besoin, comme Simmias, d'une comparaison. Il me semble donc qu'en raisonnant ainsi, on s'exprime comme si l'on disait d'un vieux tisserand décédé : Cet homme n'a pas péri, mais il existe encore quelque part; et la preuve, c'est que le vêtement qu'il portait, et qu'il avait tissé lui-même, est encore entier et n'a pas péri; et, si quelqu'un refusait de se rendre à cette preuve, on lui demanderait lequel est le plus durable de l'homme ou du vêtement qu'il porte et dont il se sert. Et, comme il répondrait que l'homme est de beaucoup plus durable, on croirait lui avoir démontré que l'homme existe encore, puisque ce qui est moins durable que lui ne s'est point encore dissous. Mais il n'en est pas ainsi, je crois, Simmias; car, toi aussi, pèse bien ce que je vais dire. Il n'y a personne qui ne sente qu'un pareil raison-

Digitized by Google

nement serait une absurdité : en effet, ce tisserand, après avoir usé un grand nombre de vêtements qu'il s'était faits lui-même, est mort après eux ; mais, je pense, avant le dernier, et ce n'est pas une raison pour que l'homme soit plus faible et moins durable que le vêtement. La même comparaison est applicable à l'âme et au corps, et, selon moi, il n'est pas moins juste de dire que l'âme vit plus longtemps et que le corps est plus faible et moins durable; on peut même ajouter que chaque âme use plusieurs corps, surtout si elle vit plusieurs années : car, si le corps est dans un état d'écoulement et de déperdition pendant que l'homme vit encore, et si l'âme, au contraire, renouvelle sans cesse son enveloppe, à mesure que cette enveloppe s'use, il suit nécessairement que, quand l'âme vient à mourir, elle en est à son dernier vêtement, et que c'est là le seul avant lequel elle cesse de subsister; tandis que le corps, après la mort de l'âme, fait paraître la faiblesse de sa nature, se corrompt et se dissipe promptement. Mais il ne faut pas ajouter tant de foi à cette démonstration que nous tenions pour certain que notre âme existe encore après notre mort. Car, si dans cette opinion on allait encore plus loin que toi tout à l'heure, si l'on accordait que non-seulement notre âme existait avant notre naissance, mais encore que rien n'empêche qu'après notre mort elle continue d'exister et renaisse plusieurs fois pour mourir de nouveau, qu'en effet elle est d'une nature si forte qu'elle peut résister à plusieurs naissances; si, dis-je, on accordait tout cela, mais sans accorder qu'elle ne se fatigue pas dans cette suite de naissances, et qu'elle ne finit pas par périr tout à fait dans quelqu'une des morts qui viennent la séparer de l'enveloppe corporelle; si l'on ajoutait que nul ne peut savoir quelle est la mort où l'âme périt, parce que nul ne peut en avoir le sentiment, et si cela était certain, il ne conviendrait à aucun homme de ne pas craindre la mort, parce que sa fermeté serait celle d'un insensé, à moins qu'il ne fût en état de démontrer

Digitized by Google

que l'âme est absolument immortelle et impérissable; sinon il faut de toute nécessité que, sur le point de mourir, il craigne que son âme ne périsse sans retour dans sa séparation actuelle d'avec le corps.

Après avoir entendu ces objections, nous fûmes tous affectés désagréablement, comme nous nous l'avouâmes ensuite; car il nous semblait qu'on venait de ramener le trouble dans notre esprit en ébranlant la conviction qu'on y avait précédemment assise, et de jeter en notre âme, non-seulement à l'égard de ce qui avait été dit, mais à l'égard de ce qu'on dirait à l'avenir, le doute que nous fussions bons juges sur ces matières, ou même qu'elles pussent engendrer aucune certitude.

ÉCHÉCRATE. Par les dieux, Phédon, je vous pardonne; car moi-même, en t'entendant, il m'arrive de me dire : A quelles raisons croirons-nous donc désormais, puisque celles de Socrate, qui paraissaient si convaincantes, nous font tomber maintenant dans l'incertitude? En effet, l'objection de Simmias, que notre âme n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement et m'a toujours frappé; car elle m'a rappelé que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois.

Ainsi c'est à recommencer pour moi, et j'ai grand besoin de nouvelles preuves pour être convaincu que l'âme ne meurt pas avec le corps. Dis-nous donc, par Jupiter, comment Socrate poursuivit son discours, et si, comme vous autres, il parut, lui aussi, éprouver quelque peine; ou s'il soutint son opinion avec douceur, et si ses nouveaux arguments furent plus solides que les premiers. Raconte-nous tout cela le plus exactement possible.

PHÉDON. Bien que souvent j'eusse admiré Socrate, jamais, je te l'assure, je ne l'avais trouvé plus admirable qu'en cette occasion. Qu'il eût de quoi répondre, cela n'est peut-être pas fort surprenant; mais ce que j'admirai le plus, ce fut, premièrement, l'air de satisfaction et la bienveillance avec laquelle il reçut les objections de ces jeunes

Digitized by Google

gens; ce fut ensuite la rapidité avec laquelle il s'aperçut de l'impression qu'elles avaient produite sur nous; ce fut enfin l'habileté avec laquelle il nous rassura, nous fit tourner tête comme à des fuyards, et nous força de le suivre et de prendre part à la discussion.

ÉCHÉCRATE. Comment fit-il?

PHÉDON. Je vais te le dire. J'étais assis à sa droite, auprès du lit, sur un petit siége, et lui était assis plus haut que moi; me passant donc la main sur la tête et prenant mes cheveux, qui tombaient sur mes épaules (il avait coutume de jouer avec mes cheveux en toute occasion) : Demain peut-être, Phédon, tu feras, dit-il, couper ces beaux cheveux.

Apparemment, Socrate, répondis-je.

Non pas, si tu m'en crois.

Que veux-tu dire?

Aujourd'hui même nous ferons tous les deux couper notre chevelure, s'il est vrai que notre raisonnement soit mort et que nous ne puissions le ressusciter; et si j'étais à ta place, et qu'on eût mis en fuite mon raisonnement, je ferais serment, comme les Argiens, de ne pas laisser croître mes cheveux avant d'avoir vaincu, dans un combat, le raisonnement de Simmias et de Cébès.

Mais, lui dis-je, tu sais le proverbe : Hercule n'est pas assez fort contre deux.

Hé bien, dit-il, que ne m'appelles-tu à ton secours, comme ton Iolas, pendant qu'il est encore jour?

Je t'appelle aussi, lui répondis-je, non pas comme mon Iolas, mais comme mon Hercule.

Cela est égal, dit-il; mais, avant tout, gardons-nous bien d'une chose.

De laquelle?

De devenir des *misologues*, comme il y en a qui deviennent des *misanthropes;* car le plus grand de tous les malheurs, c'est celui de haïr la raison. Et cette misologie a la même source que la misanthropie. La misan-

Digitized by Google

thropie vient de ce qu'après s'être, sans aucune connaissance des hommes, beaucoup fié à quelqu'un, et l'avoir cru sincère et loyal, on trouve bientôt après qu'il est faux, méchant et tout autre dans une autre occasion. Lorsqu'on a essuyé plusieurs déceptions semblables, si surtout c'est de la part de ceux qu'on regardait comme ses meilleurs amis, on finit par prendre en haine tous les hommes et par croire qu'il n'en est pas un seul de droit et de sincère. Ne t'es-tu pas aperçu que la misanthropie se forme ainsi?

Oui, lui dis-je.

N'est-ce donc pas honteux, continua-t-il, et n'est-il pas évident qu'on devient misanthrope pour avoir entrepris de traiter avec les hommes sans aucune connaissance des hommes! Car, pour peu qu'on les eût connus, on eût pensé avec raison qu'il y en a très-peu de bons et très-peu de méchants, et que ceux qui tiennent le milieu sont en très-grand nombre.

Comment dis-tu, Socrate?

Il en est, répondit-il, des bons et des méchants comme des hommes fort grands ou fort petits. Ne penses-tu pas qu'il n'y a rien de plus rare que de trouver un homme fort grand ou un homme fort petit; et n'en est-il pas de même des chiens, des chevaux et de toutes les autres choses, comme aussi de ce qui est vite et de ce qui est lent, de ce qui est beau et de ce qui est laid, de ce qui est blanc et de ce qui est noir: ne t'es-tu pas aperçu que, dans toutes ces choses, les extrêmes sont rares et peu nombreux et les moyens très-communs?

Je m'en suis fort bien aperçu, Socrate.

Hé bien, si l'on proposait un combat de méchanceté, ne penses-tu pas que là aussi bien peu pourraient remporter le prix?

Cela est très-vraisemblable.

Assurément, reprit Socrate, mais ce n'est pas en cela que les raisonnements ressemblent aux hommes (je ne

Digitized by Google

faisais que répondre à ta dernière question); mais ils leur ressemblent sous le rapport suivant: lorsque, sans connaître l'art de raisonner, quelqu'un a reçu pour juste un raisonnement qui bientôt après, soit à bon droit, soit à tort, lui a paru faux, et que ce mécompte lui est arrivé plusieurs fois. Ceux qui surtout se sont exercés à soutenir le pour et le contre de toutes les questions finissent par croire qu'ils sont devenus très-sages, et que seuls ils sont parvenus à découvrir que, ni dans les choses ni dans les raisonnements, il n'y a rien de vrai ni de stable, mais que tout est dans un flux et reflux continuel, comme l'Euripe, et que rien ne demeure jamais un seul moment dans le même état.

C'est la pure vérité, Socrate.

Ne serait-ce donc pas une chose déplorable, Phédon, que, tandis qu'il y a un raisonnement juste, stable et facile à comprendre, néanmoins, pour avoir prêté l'oreille à ces raisonnements qui paraissent tantôt vrais, tantôt faux, au lieu de s'en prendre à soi-même et à son ignorance, on finît par s'aigrir et par rejeter volontiers la cause de cette incertitude sur la raison elle-même, et qu'on passât le reste de sa vie à la haïr et à la calomnier, se privant ainsi de la vérité et de la science?

Par Jupiter, ce serait une chose déplorable assurément.

Prenons donc bien garde avant tout, reprit-il, que ce malheur ne nous arrive, et ne nous laissons pas préoccuper par cette pensée qu'il pourrait bien n'y avoir rien de sain dans le raisonnement. Persuadons-nous plutôt que c'est nous-mêmes qui ne sommes pas encore sains, et qu'il faut courageusement faire tous nos efforts pour le devenir: vous autres, parce que vous avez encore beaucoup de temps à vivre; et moi, parce que je vais mourir: et je crains bien de m'être conduit dans cet entretien, non pas comme un philosophe, mais comme ces disputeurs ignorants qui ne se soucient guère d'apprendre la vérité sur l'objet de la

Digitized by Google

discussion, mais dont l'unique but est d'entraîner dans leur opinion ceux qui les écoutent. C'est la seule différence qu'il y ait présentement, ce me semble, entre eux et moi. En effet, je ne m'efforcerai pas de persuader aux assistants que je dis la vérité; du moins ce n'est pas là mon but principal; mais bien de me convaincre moi-même de la justesse de mon opinion: car je fais ce raisonnement, mon cher ami, et vois combien il m'est profitable: Si ce que je dis se trouve vrai, il est bon de le croire; si, au contraire, il n'y a rien après la mort, du moins je ne fatiguerai pas les autres par mes lamentations pendant le peu de temps qui me reste encore à vivre. Mais cette ignorance ne durera pas longtemps, car ce serait un mal; bientôt elle va se dissiper. Ainsi préparé, Simmias et Cébès, je vais répondre à vos objections. Quant à vous, si vous m'en croyez, vous inquiétant peu de Socrate, mais beaucoup de la vérité; si vous trouvez que ce que je dis soit vrai, donnez-y votre assentiment; sinon combattez-le de tout votre pouvoir, prenant bien garde que dans mon désir d'arriver à une solution heureuse je ne me trompe moi-même et ne vous trompe en même temps, et que je ne vous quitte comme l'abeille qui laisse son aiguillon dans la plaie qu'elle a faite.

Commençons donc; mais, premièrement, voyez si je me souviens bien de vos objections. Simmias, je crois, craint que l'âme, quoique plus divine et plus belle que le corps, ne périsse avant lui, parce qu'elle n'est qu'une espèce d'harmonie; et Cébès a accordé, si je ne me trompe, que l'âme est plus durable que le corps; mais il a ajouté que nul ne peut savoir si l'âme, après avoir usé plusieurs corps, ne périt pas en quittant le dernier, et si cette mort de l'âme n'est pas un anéantissement: car le corps ne cesse pas un seul moment de périr. Ne sont-ce pas là les deux points que nous avons à examiner, Simmias et Cébès?

Ils en tombèrent d'accord tous les deux.

Digitized by Google

Rejetez-vous, continua-t-il, tous les raisonnements précédents, ou en admettez-vous une partie?

Nous en admettons une partie, répondirent-ils.

Mais, ajouta Socrate, que pensez-vous de ce que nous avons dit, qu'*apprendre* n'est que se *ressouvenir*, et que par conséquent il est nécessaire que notre âme ait existé quelque part avant d'avoir été renfermée dans notre corps?

Pour moi, dit Cébès, c'est étonnant combien tout d'abord j'ai été convaincu de la vérité de ce principe, et maintenant je persiste à croire qu'il n'en est pas de plus sûr.

Moi pareillement, dit Simmias, et je serais bien étonné si je changeais jamais de sentiment.

Il faut pourtant bien, mon hôte thébain, que tu en changes, reprit Socrate, si tu persistes à croire que l'harmonie est une chose composée, et que notre âme est une espèce d'harmonie qui résulte de l'accord des qualités corporelles; car tu ne t'en croirais pas toi-même, si tu disais que l'harmonie existe avant les éléments dont elle se compose.

Non sans aucun doute, Socrate, dit Simmias.

Ne vois-tu donc pas, reprit Socrate, que c'est précisément là ce que tu dis quand tu prétends d'une part que l'âme existe avant de prendre la forme et le corps de l'homme, et d'autre part qu'elle est composée d'éléments qui n'existent pas encore! Car l'harmonie n'est pas comme l'âme, à laquelle tu la compares: la lyre, les cordes et les sons encore discordants existent d'abord; l'harmonie ne vient qu'à la suite et meurt la première. Comment donc tes deux propositions s'accorderont-elles?

En aucune manière, dit Simmias.

Cependant, reprit Socrate, si un discours doit jamais être d'accord, c'est celui où il est question de l'harmonie.

Il doit l'être en effet, dit Simmias.

Le tien n'est pourtant pas d'accord, dit Socrate; mais

Digitized by Google

vois, laquelle préfères-tu de ces deux propositions : La science est une réminiscence, ou l'âme est une harmonie?

Je préfère de beaucoup la première, dit Simmias; car j'ai admis la seconde sans preuve, sur l'apparence et la probabilité, qui forment les opinions du vulgaire. Or je suis convaincu que les raisonnements qui ne s'appuient que sur des probabilités sont vains, et que, si l'on n'y prend garde, ils vous font commettre de graves erreurs, soit en géométrie, soit dans toute autre science et dans toute autre occasion. Mais la doctrine de la réminiscence et de la science est fondée sur un principe digne d'être admis : c'est que, comme tu l'as dit plus haut, notre âme existe avant d'entrer dans le corps, puisque la pensée qui constitue son essence a la dénomination de l'être [1]. Or, ce principe, j'ose m'en flatter, je l'ai établi d'une manière rationnelle et solide. Il faut donc, ce me semble, que je n'écoute ni moi-même, ni aucun autre qui prétendra que l'âme est une harmonie.

Et que penses-tu de ceci, reprit Socrate : Te paraît-il que l'harmonie, ou toute autre composition, puisse différer des éléments dont elle se compose?

Nullement.

Qu'elle ne puisse rien faire ni rien souffrir que ce que souffrent ou font les éléments qui la composent?

Simmias en tomba d'accord.

Il n'appartient donc pas à l'harmonie de précéder les éléments qui la composent, mais de les suivre?

Il en convint.

Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des mouvements, des sons, en un mot rien de contraire à ses parties constituantes.

Assurément, dit Simmias.

Mais quoi! n'est-il pas dans la nature de toute harmonie de dépendre de l'accord qui règne entre ses éléments?

[1] C'est-à-dire, puisque la pensée a pour objet l'être.

Digitized by Google

Je ne te comprends pas bien, dit Simmias.

S'il y a plus ou moins d'accord entre eux, comme cela est possible, n'y a-t-il pas plus ou moins d'harmonie?

Assurément.

En est-il ainsi de l'âme? une âme peut-elle être, si peu que ce soit, plus ou moins âme qu'une autre?

En aucune sorte.

Voyons donc, par Jupiter! Dit-on que telle âme est sensée, vertueuse et bonne, et que telle autre est insensée, vicieuse et méchante, et dit-on vrai quand on parle ainsi?

Oui certes.

Mais ceux qui tiennent l'âme pour une harmonie, que sont dans l'âme, selon eux, le vice et la vertu? diront-ils que c'est une autre harmonie, une autre dissonance; que l'âme vertueuse est bien d'accord, et qu'étant harmonie elle-même, elle a en elle une autre harmonie, et que l'âme vicieuse est dissonante et n'a point d'harmonie en elle?

J'ignore ce qu'ils diraient, répondit Simmias, mais il est évident que les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

Or nous sommes convenus, dit Socrate, qu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre; ce qui revient à dire qu'une harmonie n'est pas plus ou moins harmonie qu'une autre. Est-ce vrai?

Oui certes.

Et que, n'étant pas plus ou moins harmonie, elle n'est pas plus ou moins d'accord. N'est-ce pas?

Sans doute.

Et n'étant pas plus ou moins d'accord, l'une peut-elle avoir plus d'harmonie que l'autre, ou faut-il qu'elles en aient toutes également?

Également.

Ainsi donc, puisqu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre, elle n'est pas plus ou moins d'accord qu'une autre.

Digitized by Google

Cela est ainsi.

Il suit de là qu'une âme ne saurait être ni plus harmonique ni plus dissonante qu'une autre.

Non certes.

Il suit encore que l'une ne peut être plus vertueuse ni plus vicieuse que l'autre, s'il est vrai que le vice soit une dissonance, et la vertu une harmonie.

Elle ne peut l'être davantage.

Bien plus, Simmias, si l'on veut être conséquent, il faut dire que nulle âme ne saurait être vicieuse, s'il est vrai que l'âme soit une harmonie ; car l'harmonie, en tant qu'elle est une harmonie, ne peut participer de la dissonance.

Non certes.

De même l'âme, en tant qu'elle est âme, ne peut participer du vice.

Comment le pourrait-elle d'après ce qui a été dit !

D'après ce raisonnement, les âmes de tous les animaux sont également bonnes, puisque par leur nature elles sont toutes également âmes.

Il me le semble, dit Simmias.

Et te semble-t-il aussi que cela soit vrai, et que nous serions arrivés à cette conclusion, si nous avions eu raison de poser que l'âme est une harmonie ?

Non sans doute.

Mais quoi ! poursuivit Socrate, de toutes les choses qui sont dans l'homme ne trouves-tu pas que l'âme est la seule qui commande, surtout quand elle est sage ?

La seule en effet.

Est-ce en cédant aux passions du corps, ou en leur résistant ? Par exemple : quand le corps a chaud et qu'il a soif, l'âme ne l'empêche-t-elle pas de boire ! ou quand il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger ! et dans mille autres cas ne voyons-nous pas l'âme résister aux désirs du corps ! n'est-ce pas ainsi ?

Sans contredit.

Digitized by Google

Mais ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'âme, étant une harmonie, ne peut rien avoir en elle qui ne soit en rapport avec la tension ou le relâchement, la vibration ou toute autre modification des éléments qui la composent, et que, loin de commander à ces éléments, elle leur obéit?

Sans doute; le moyen de n'en pas convenir!

Quoi donc! ne voyons-nous pas que l'âme fait tout le contraire, qu'elle gouverne tous les éléments dont on la dit composée, qu'elle leur résiste pendant presque toute la vie, et qu'elle manifeste de mille manières son autorité sur eux, réprimant les uns par la fatigue au moyen de la gymnastique, ou par la douleur au moyen de la médecine; réprimant les autres avec plus de douceur, menaçant ceux-ci, avertissant ceux-là, et parlant au désir, à la colère et à la crainte comme à des êtres d'une autre nature qu'elle! C'est ce qu'Homère représente dans ces deux vers de l'Odyssée [1] :

(Ulysse) se frappant la poitrine, gourmanda ainsi son cœur : Souffre ceci, mon cœur, tu as souffert des choses plus dures.

Crois-tu qu'Homère eût mis ces paroles dans la bouche d'Ulysse, s'il eût considéré l'âme comme une harmonie et comme devant obéir aux passions du corps! N'est-ce pas plutôt parce qu'il pensait que l'âme doit les gouverner et les maîtriser, qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie?

Oui, par Jupiter, je le pense comme toi.

Et par conséquent, mon cher Simmias, il n'y a pas la moindre apparence de raison à dire que l'âme est une espèce d'harmonie; car il me semble que nous ne serions d'accord ni avec Homère, ce poëte si divin, ni avec nous-mêmes.

Cela est vrai, dit Simmias.

[1] Ce passage est au commencement du dix-neuvième livre de l'Odyssée.

Digitized by Google

Fort bien, reprit Socrate; l'harmonie thébaine me paraît suffisamment apaisée. Mais comment apaiserons-nous Cadmus, Cébès [1], et par quel discours?

Je crois que tu le trouveras, répondit Cébès; car il est étonnant combien le discours que tu as fait sur l'harmonie a surpassé mon attente. Pendant que Simmias te proposait ses doutes, je ne concevais pas qu'il fût possible de les résoudre; et j'ai été bien étonné en voyant qu'il ne soutenait pas même ta première attaque : je ne serais donc pas surpris que Cadmus eût le même sort.

Mon cher Cébès, reprit Socrate, modère tes éloges, de peur que l'envie ne vienne détruire d'avance l'effet de mes paroles; mais il en sera ce que Dieu voudra. Pour nous, venons-en aux mains, comme dit Homère, et mettons à l'épreuve ton objection. Ce que tu cherches se réduit à ce point : tu veux qu'on démontre que l'âme est immortelle et impérissable, afin qu'un philosophe qui va mourir, et qui meurt avec courage, dans l'espérance d'être infiniment plus heureux dans l'autre monde qu'il ne l'eût été s'il fût mort en suivant une autre carrière, ne se repose pas dans un espoir chimérique et insensé. Car montrer que l'âme est quelque chose de fort et de divin, et qu'elle existait avant notre naissance, ne prouve pas, dis-tu, qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est un être d'une très-longue durée, qu'elle existait quelque part on ne sait combien de temps avant nous, et qu'elle a su et fait beaucoup de choses. Tu ajoutes que, bien loin d'être immortelle, son entrée dans un corps humain est comme une maladie qui est le commencement de sa perte, et qu'après avoir langui dans les misères de la vie, elle finit par se dissoudre dans ce qu'on appelle la mort : que peu importe qu'elle entre une ou plusieurs fois dans le corps, que cela ne peut rien changer à nos sujets de crainte; qu'en effet, à moins qu'un homme ne soit fou, il a toujours raison de

[1] Socrate fait ici allusion aux fables d'Amphion et de Cadmus, parce que Simmias et Cébès étaient tous deux Thébains.

Digitized by Google

craindre, tant qu'il ne sait et ne peut démontrer que l'âme est immortelle. Voilà, ce me semble, tout ce que tu as dit, Cébès, et je le répète exprès fort souvent, afin que rien ne nous échappe, et que tu puisses, au besoin, ajouter ou retrancher ce que bon te semblera.

Pour l'heure, répondit Cébès, je n'ai rien à retrancher ou à ajouter; c'est bien là toute ma pensée.

Alors Socrate, après avoir gardé quelque temps le silence et s'être recueilli en lui-même : En vérité, Cébès, dit-il, tu ne demandes pas là une petite chose; car, pour l'expliquer, il faut examiner à fond la cause de la naissance et de la mort. Si tu le veux donc, je te raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même sur cette matière; et si, dans ce que je vais dire, quelque chose te paraît propre à résoudre tes doutes, tu pourras t'en servir.

Je le veux de tout mon cœur, dit Cébès.

Ecoute-moi donc. On ne saurait croire combien, pendant ma jeunesse, j'étais possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique; car je trouvais merveilleux de savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être. Que de fois je m'agitai dans tous les sens en cherchant d'abord si c'est du froid et du chaud à l'état de putréfaction, comme quelques-uns le prétendent, que naissent les êtres animés; et ensuite si c'est le sang, ou l'air, ou le feu, qui nous fait penser, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui est la cause des sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, lesquelles, à leur tour, produisent la mémoire et l'opinion qui, arrivées à l'état de repos, engendrent la science! Je méditai aussi sur la corruption de ces choses et sur tous les phénomènes dont la terre et le ciel sont le théâtre; mais, à la fin, je me trouvai aussi malhabile qu'on le puisse être pour ces recherches, et je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence,

Digitized by Google

comme cela me paraissait à moi et aux autres, que j'ai désappris entièrement tout ce que je croyais savoir sur plusieurs questions; sur celle-ci par exemple : d'où vient que l'homme croît? Je pensais qu'il était clair pour tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et toutes les autres parties à leurs parties similaires, font que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand. Voilà ce que je pensais alors; n'avais-je pas raison?

Oui, selon moi, dit Cébès.

Ecoute la suite : Lorsqu'un homme, debout auprès d'un autre homme petit, me paraissait grand, je croyais suffisant de savoir qu'il était plus grand de la tête, et de même d'un cheval auprès d'un autre cheval; ou, pour parler de choses encore plus évidentes, le nombre dix me paraissait plus grand que le nombre huit, parce qu'il renferme deux unités de plus; et deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassent de moitié.

Et qu'en penses-tu maintenant? dit Cébès.

Par Jupiter! reprit Socrate, je suis si éloigné de penser connaître les causes de toutes ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un et n'était pas deux, et qu'après qu'on les a mis l'un près de l'autre ils sont devenus deux, et que la cause en est dans ce rapprochement. Je ne vois pas non plus pourquoi, quand on partage une chose, ce partage est la cause que cette chose devient deux; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux. Là un et un deviennent deux parce

Digitized by Google

qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre, et ici ils deviennent deux parce qu'on les divise et qu'on les sépare. Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir, d'après les raisons de la physique, pourquoi un est un, ni, en un mot, comment toute chose naît, périt ou existe; j'imagine de moi-même confusément d'autres explications, les premières ne pouvant nullement me satisfaire. Enfin, ayant un jour entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi; il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque sont pour elle ce qu'il y a de meilleur; et, d'après ce principe, il s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui le concerne comme dans ce qui se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, et alors il connaîtra nécessairement ce qui est le plus mauvais, car il n'y a qu'une même science pour l'un et pour l'autre.

Ces pensées me remplissaient de joie, et je croyais avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la cause et la nécessité de la forme qu'elle a, en me démontrant que cette forme est la meilleure pour la terre. Et s'il disait que la terre est au centre, j'espérais qu'il m'expliquerait en quoi il valait mieux qu'elle occupât le milieu; s'il me satisfaisait sur tous ces points, j'étais résolu de ne plus chercher désormais d'autre cause. Je me préparais aussi à l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres astres, pour connaître les raisons de leurs révolutions, de leurs mouvements et de tout ce qui leur arrive,

Digitized by Google

et pour savoir comment c'est pour le mieux que chacun d'eux agit et pâtit comme il fait : car je ne croyais pas qu'après avoir dit que c'est l'intelligence qui les a disposés, il pût assigner à leur ordre une autre cause que la bonté même de cet ordre; et je me flattais qu'après avoir assigné cette cause en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier et le bien de toutes en général, et je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances.

Plein d'ardeur, je me procurai ses livres; et je les lus le plus promptement possible, afin de connaître sans retard ce qui est le meilleur et ce qui est le plus mauvais. Mais bientôt, mon ami, je me trouvai déchu de mes hautes espérances; car, en avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses aussi absurdes.

Il me parut agir comme un homme qui dirait : L'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate; et qui ensuite, voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et séparés par les jointures, et que les muscles, capables de s'étendre et de se retirer, lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes comme tu vois, et que c'est la cause pour laquelle je suis ici assis de cette manière; ou bien encore il me parut semblable à un homme qui donnerait pour cause à notre entretien la voix, l'air, l'ouïe et mille autres choses de ce genre, et qui négligerait de dire la véritable cause, c'est à savoir que, les Athéniens ayant trouvé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis ici et plus juste d'attendre tranquillement la peine

Digitized by Google

qu'ils m'ont imposée : car je vous jure, par le Chien, que la doctrine du mieux aurait depuis longtemps entraîné ces muscles et ces os à Mégare ou en Béotie, si je n'eusse pensé qu'il est plus juste et plus beau de subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné que de m'échapper et m'enfuir comme un esclave. Mais de donner le nom de causes à des choses telles que les précédentes, c'est par trop absurde.

Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, et qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : car c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; et c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon produit par le ciel et la suppose fixe au centre, l'autre la conçoit comme une large huche qui a l'air pour base : mais la puissance qui a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible, ils ne la cherchent point; ils ne croient pas qu'il y ait là aucune force divine, mais ils s'imaginent avoir trouvé un Atlas plus fort, plus immortel, et plus capable de soutenir l'univers; et ils n'admettent pas le principe du bien, nécessaire pour tout lier et tout soutenir. Quant à moi, pour apprendre quelle est cette cause, je me serais fait volontiers le disciple de qui que ce fût; mais, n'ayant pu parvenir à la connaître, ni par moi ni par les autres, j'allai à sa recherche par une route nouvelle; et si tu le veux, Cébès, je te dirai dans quelle voie je suis entré.

J'ai le plus vif désir de l'apprendre, dit Cébès.

Après m'être fatigué à chercher la raison de toutes

Digitized by Google

choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil; car il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau ou dans quelque autre milieu l'image de cet astre. Il me vint quelque chose de semblable dans l'esprit, et je craignis aussi de perdre les yeux de l'âme si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître. Je trouvai que je devais recourir aux principes et y regarder la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers pour m'expliquer n'est pas entièrement juste, car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans leurs principes les regarde plutôt dans un milieu que celui qui les voit dans leurs effets; mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris; et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le plus solide, tout ce qui me paraît lui être conforme, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse de causes ou de toute autre chose; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore.

Non, par Jupiter, dit Cébès, je ne t'entends pas fort bien.

Cependant, reprit Socrate, je ne dis rien de nouveau, je ne dis que ce que j'ai dit en mille occasions et ce que je viens de répéter précédemment; car je vais tâcher de te démontrer l'espèce de cause que j'ai recherchée avec soin, et je reviens à ce que j'ai tant de fois rebattu : et je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de beau, de juste, de grand en soi. Si tu m'accordes ce principe, j'espère te démontrer par là que l'âme est immortelle, et te faire comprendre la cause de son immortalité.

Je te l'accorde, dit Cébès; poursuis.

Prends bien garde à ce qui va suivre, et vois si tu en tombes d'accord avec moi. Il me semble que s'il y a quel-

Digitized by Google

que chose de beau outre le beau en soi, cela ne peut être beau que comme participant à ce beau absolu; et ainsi de tout le reste. Admets-tu comme moi cette sorte de cause?

Oui, je l'admets.

Je ne comprends donc plus, continua Socrate, et je ne saurais comprendre toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Mais si quelqu'un me dit qu'une chose est belle à cause de ses couleurs vives, ou de sa forme, ou d'autres propriétés semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je me dis à moi-même, sans façon et sans art, peut-être même trop simplement, que ce qui rend belle une chose quelconque c'est la présence ou la communication de la beauté absolue, de quelque manière que cette communication se fasse : car sur ce dernier point je n'affirme rien; ce que j'affirme, c'est que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté première. C'est, selon moi, la réponse la plus sûre pour moi et pour tout autre, et tant que je m'en tiendrai là j'espère bien ne jamais me tromper et pouvoir répondre en toute sûreté, moi et tout autre, que c'est à la beauté absolue que les choses belles doivent leur beauté. N'es-tu pas de mon avis?

Sans doute.

De même c'est par la grandeur absolue que les choses grandes sont grandes, et par la petitesse que les choses petites sont petites?

Oui.

Tu n'admettrais donc pas que l'on pût dire qu'un homme est plus grand ou plus petit qu'un autre de toute la tête, mais tu déclarerais que tu ne veux dire rien autre si ce n'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres ne sont plus grandes que par la grandeur; et que c'est à cause de la grandeur en elle-même qu'elles sont plus grandes, et que de même celles qui sont plus petites ne le sont que par la petitesse : car tu craindrais, je pense, en disant qu'un homme est plus grand ou plus petit qu'un

Digitized by Google

autre de toute la tête, qu'on ne t'objectât d'abord que c'est le même objet qui fait la grandeur du plus grand et la petitesse du plus petit, et ensuite que c'est à la tête, qui est elle-même est une chose petite, que le plus grand doit sa grandeur; et en effet il serait étrange qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. Ne craindrais-tu pas qu'on te fît ces objections?

Sans doute, répondit Cébès en souriant.

Et, par la même raison, ne craindrais-tu pas de dire que, si dix surpasse huit de deux, c'est à cause de deux et non à cause de la quantité; ou encore, ne craindrais-tu pas de dire que, si deux coudées sont de moitié plus grandes qu'une coudée, c'est à cause de cette moitié et non à cause de la grandeur : car il y a même sujet de crainte?

Bien certainement.

Mais, quoi! ne ferais-tu pas difficulté de dire que, si l'on ajoute un à un, c'est l'addition qui produit deux, et que c'est la division qui le produit si on partage un en deux : et ne déclarerais-tu pas hautement que tu ne connais d'autre cause de la production des choses que la participation de chacune d'elles à l'essence qui lui est propre, et que, par conséquent, tu ne sais pas d'autre cause de la production de deux que sa participation à la *dyade;* et que tout ce qui devient deux en participe nécessairement, comme tout ce qui devient un participe de l'unité! n'abandonnerais-tu pas les additions, les divisions et autres subtilités de ce genre, laissant à de plus savants que toi ces sortes d'explications! Pour toi, craignant, comme on dit, ton ombre et ton ignorance, ne t'attacherais-tu pas fermement au solide principe que nous venons d'établir! si quelqu'un l'attaquait, ne te garderais-tu pas de répondre avant d'avoir bien examiné si toutes les conséquences de ce principe s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles! et, si tu étais obligé de rendre raison du principe lui-même, ne le ferais-tu pas en posant un autre prin-

Digitized by Google

cipe, celui qui te paraîtrait le meilleur et le plus général, et ne poursuivrais-tu pas ainsi jusqu'à ce qu'enfin tu eusses trouvé quelque chose de satisfaisant! Mais, en même temps, ne te garderais-tu pas d'imiter ces disputeurs qui confondent le principe avec les conséquences, si tu voulais arriver à la vérité! Je sais bien que c'est peut-être là le moindre souci et la moindre occupation des disputeurs, et que leur sagesse est telle, qu'ils mêlent tout, ne laissant pas d'être satisfaits d'eux-mêmes. Mais toi, si tu es philosophe, tu agiras comme j'ai dit.

Parfaitement, s'écrièrent à la fois Simmias et Cébès.

ÉCHÉCRATE. Par Jupiter! Phédon, ils avaient raison; car il me semble que Socrate s'exprimait avec une netteté merveilleuse, même pour ceux qui auraient peu d'intelligence.

PHÉDON. Sans doute, et ce fut l'avis de tous ceux qui étaient là.

ÉCHÉCRATE. Tel est aussi le nôtre, nous qui n'y étions pas et qui ne connaissons ses paroles que par ton récit. Mais que dit-on après cela?

PHÉDON. Il me semble, si je m'en souviens bien, qu'après qu'on eut accordé à Socrate que chaque idée existe réellement, et que les autres choses tirent leur dénomination de celle à laquelle elles participent, il continua d'interroger Cébès :

Si ce principe est vrai, quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, ne dis-tu pas que dans Simmias se trouvent en même temps la grandeur et la petitesse?

Oui, dit Cébès.

Mais ne conviens-tu pas que cette proposition : Simmias est plus grand que Socrate, n'est pas vraie dans son acception littérale; car ce n'est pas naturellement que Simmias est plus grand parce qu'il est Simmias, mais à cause de la grandeur qu'il se trouve avoir : et de même, il est plus grand que Socrate, non parce que Socrate est

Digitized by Google

Socrate, mais parce que Socrate se trouve avoir la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias?

Cela est vrai.

De même encore, Simmias est plus petit que Phédon, non parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon est grand si on le compare à Simmias qui est petit.

Sans doute.

Ainsi, continua Socrate, Simmias est appelé à la fois grand et petit, parce qu'il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par l'excès de sa grandeur, et faisant par sa petitesse ressortir la grandeur de l'autre. Et se mettant à rire en même temps : J'ai bien l'air, dit-il, de m'exprimer comme on fait dans un contrat, mais enfin la chose est ainsi.

Cébès en convient.

Et si j'entre dans tous ces détails, c'est par le désir de vous convaincre; car il me semble que non-seulement la grandeur en soi ne peut jamais être en même temps grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous n'admet point la petitesse et ne peut être surpassée : car, de deux choses l'une, ou la grandeur s'enfuit et se retire quand elle voit venir son contraire, qui est la petitesse, ou périt à son approche; mais, lorsqu'elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne peut devenir autre chose qu'elle était : moi, par exemple, après être resté et avoir admis la petitesse, je suis encore le même que j'étais, seulement je suis petit. Ainsi la grandeur ne tente jamais d'être petite, de même la petitesse qui est en nous n'empiète jamais sur la grandeur; en un mot, il n'est pas un seul contraire qui puisse, pendant qu'il est ce qu'il est, devenir ou être son contraire. Mais il se retire ou il périt quand l'autre arrive.

Cela me paraît incontestable, dit Cébès. Mais quelqu'un de la compagnie, je ne me souviens pas bien qui c'était, s'adressant à Socrate : Eh! par les dieux! s'écria-t-il, n'as-tu pas posé précédemment un principe entièrement

Digitized by Google

contraire à ce que tu dis maintenant! car n'es-tu pas convenu que le plus grand naît du plus petit, et le plus petit du plus grand; en un mot, que les contraires naissent toujours de leurs contraires : et présentement il me semble que je t'endends dire que cela ne peut jamais arriver.

Socrate avait avancé la tête pour entendre : Fort bien! dit-il, ta mémoire est excellente; mais tu ne vois pas la différence qu'il y a entre ce que nous avons dit alors et ce que nous disons maintenant. Nous avons dit alors que les contraires naissent toujours de leurs contraires, maintenant nous disons qu'un contraire ne peut jamais être contraire à lui-même, soit en nous, soit dans la nature; alors, mon ami, nous parlions des choses qui ont leurs contraires, et nous pouvions les nommer chacune par leur nom : à présent nous parlons des essences mêmes, qui, par leur présence, donnent leur nom aux choses où elles se trouvent; et ce sont ces essences qui, selon nous, ne peuvent naître l'une de l'autre. Et en même temps regardant Cébès : L'objection qu'on vient de faire, lui dit-il, ne t'a-t-elle pas troublé?

Je ne suis pas si faible, répondit Cébès, quoique je ne prétende pas que rien ne puisse désormais me troubler.

Tu reconnais donc avec moi, d'une manière absolue, continua Socrate, que jamais un contraire ne peut devenir son propre contraire?

Je suis tout à fait d'accord avec toi, dit Cébès.

Vois encore si tu conviendras de ceci : Y a-t-il quelque chose que tu appelles le chaud, et quelque chose que tu appelles le froid?

Assurément.

Est-ce la neige et le feu?

Non, par Jupiter!

Le chaud est donc autre chose que le feu, et le froid autre chose que la neige?

Oui.

Et tu conviendras, je pense, que la neige, après avoir

Digitized by Google

reçu le chaud, comme nous disions tout à l'heure, ne peut à la fois rester neige et être chaude; mais qu'il faut, à l'approche du chaud, ou qu'elle se retire ou qu'elle se dissolve.

Sans contredit.

Il en est de même du feu: il faut, à l'approche du froid, ou qu'il se retire ou qu'il s'éteigne; car il est impossible qu'après avoir reçu le froid il reste feu comme il était, et qu'en même temps il soit froid.

Cela est très-vrai, dit Cébès.

Telle est donc la nature de quelques-unes de ces choses, que non-seulement l'idée elle-même conserve toujours le même nom; mais encore que ce nom s'étend à d'autres choses qui ne sont pas ce qu'est l'idée elle-même, mais qui en ont la forme tant qu'elles existent. Des exemples éclairciront ce que je dis. L'impair doit toujours avoir le même nom, n'est-ce pas?

Oui sans doute.

Or, je te le demande, est-ce la seule chose qui ait ce nom, ou y a-t-il quelque autre chose qui ne soit pas l'impair et que cependant il faille désigner du même nom, parce qu'elle est d'une nature à n'être jamais sans l'impair, comme, par exemple, le nombre trois et plusieurs autres? Arrêtons-nous sur le nombre trois. Ne trouves-tu pas qu'il doit toujours être appelé de son nom et en même temps du nom d'impair, quoique l'impair ne soit pas la même chose que le nombre trois! cependant telle est la nature de ce nombre, du nombre cinq, et de la moitié des nombres, que chacun d'eux, sans être ce qu'est l'impair, est pourtant toujours impair. Il en est de même du nombre deux, du nombre quatre et de l'autre série des nombres: chacun d'eux, sans être ce qu'est le pair, est pourtant toujours pair. N'en demeures-tu pas d'accord?

Le moyen de s'en empêcher! dit Cébès.

Prends donc bien garde à ce que je veux démontrer: c'est qu'il paraît que non-seulement ces contraires qui ne

Digitized by Google

reçoivent jamais leurs contraires, mais encore toutes les autres choses qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant aussi leurs contraires, ne semblent pas pouvoir recevoir l'idée contraire à celle qu'elles ont; mais, à l'approche de cette idée, elles se retirent ou périssent. Le nombre trois, par exemple, ne dirons-nous pas qu'il périra ou qu'il lui arrivera quoi que ce soit avant de devenir nombre pair en restant trois?

Assurément, dit Cébès.

Cependant, dit Socrate, le deux n'est pas contraire au trois.

Non sans doute.

Ce ne sont donc pas seulement les idées contraires qui ne peuvent s'admettre, mais d'autres choses encore?

Cela est certain.

Veux-tu que nous déterminions, si nous pouvons, quelles sont ces choses?

Je le veux bien.

Ne seraient-ce pas, Cébès, celles qui forcent la chose où elles se trouvent non-seulement à retenir l'idée qui lui est propre, mais encore à garder toujours l'idée de quelque contraire?

Comment dis-tu?

Je dis ce que nous disions tout à l'heure. Ne comprends-tu pas en effet que toute chose dans laquelle se trouve l'idée de trois non-seulement doit nécessairement rester trois, mais encore doit rester impaire?

Sans contredit.

Or je dis que dans une chose telle il n'entrera jamais d'idée contraire à la forme qui la constitue.

Non certes.

Et ce qui la constitue, n'est-ce pas l'impair?

Oui.

Et la forme contraire à celle de l'impair, n'est-ce pas celle du pair?

Oui.

Digitized by Google

L'idée du pair ne se trouve donc jamais dans le trois?

Non sans doute.

Le trois ne peut donc participer du pair?

Comment en participerait-il?

Car le trois est impair.

Certainement.

Voilà donc ce que nous voulions déterminer, c'est-à-dire quelles sont les choses qui, sans être contraires à une autre, n'admettent pourtant pas le contraire à lui-même; comme le trois, qui, sans être contraire au pair, ne le reçoit pas davantage; car il apporte toujours avec lui quelque chose de contraire au pair, comme le deux à l'impair, le feu au froid, et une multitude d'autres choses. Vois donc ce que tu penses de ce principe : non-seulement le contraire ne reçoit pas son contraire, mais encore tout ce qui apporte avec soi une forme contraire à la chose dont il s'approche, et ne peut admettre rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Je vais te le rappeler encore, car il n'est pas mal d'entendre cela plusieurs fois. Le cinq ne recevra jamais l'idée du pair, comme le dix, qui est le double, ne recevra jamais l'idée de l'impair; et ce double lui-même, quoiqu'il ait pour contraire autre chose que l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair : de même, ni les trois quarts, ni la moitié, ni le tiers, ni toute autre fraction, ne recevront jamais l'idée de l'entier. Me suis-tu, Cébès, et demeures-tu d'accord avec moi?

Je te suis fort bien, et j'en demeure d'accord.

Je vais recommencer à te faire des questions. Et toi, réponds-moi non ce que je demande, mais autre chose, en suivant l'exemple que je vais te donner; je veux dire qu'outre la manière de répondre dont j'ai parlé, et qui est sûre, j'en vois encore une autre qui naît de celle-là et qui n'est pas moins sûre. Car... si tu me demandais ce qui, dans le corps, fait qu'il est chaud, je ne te ferais pas cette réponse ignorante, quoique sûre, que c'est la chaleur; mais de ce que nous venons de dire je tirerais une réponse

Digitized by Google

plus savante, et je te dirais que c'est le feu. Et si tu me demandes ce qui fait que le corps est malade, je ne te répondrai pas que c'est la maladie, mais que c'est la fièvre; et si tu me demandes ce qui fait le nombre impair, je ne te répondrai pas l'imparité, mais l'unité, et ainsi du reste. Vois si tu entends suffisamment ce que je veux.

Je l'entends parfaitement, dit Cébès.

Réponds-moi donc, continua Socrate : Qu'est-ce qui fait que le corps est vivant?

C'est l'âme.

En est-il toujours ainsi?

Comment en serait-il autrement? dit Cébès.

L'âme, quelle que soit la chose qu'elle occupe, vient-elle toujours lui apporter la vie?

Sans doute.

Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie, ou n'y a-t-il rien?

Il y a quelque chose.

Qu'est-ce?

La mort.

L'âme ne recevra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle. C'est la conséquence nécessaire de nos principes.

Sans contredit.

Mais comment appelons-nous ce qui ne reçoit jamais l'idée du pair?

Impair.

Comment appelons-nous ce qui ne reçoit pas la justice et ce qui ne reçoit pas la beauté?

Nous appelons l'un injustice et l'autre laideur.

Soit. Et ce qui ne reçoit pas la mort, comment l'appelons-nous?

Immortel.

L'âme ne reçoit pas la mort?

Non.

L'âme est donc immortelle?

Digitized by Google

Immortelle.

Dirons-nous que cela est démontré, ou trouvons-nous qu'il manque quelque chose à la démonstration?

Cela est très-suffisamment démontré, Socrate.

Quoi donc, Cébès! si c'était une nécessité que l'impair fût impérissable, le trois ne le serait-il pas aussi?

Qui en doute?

Et si ce qui est sans chaleur était nécessairement impérissable, toutes les fois que quelqu'un approcherait le feu de la neige, la neige ne sortirait-elle pas saine et sauve de cette épreuve? car elle ne se dissoudrait point; l'on aurait beau l'exposer à l'action du feu, elle ne recevrait jamais la chaleur.

Cela est vrai.

Tout de même, si ce qui n'est point susceptible de froid était nécessairement exempt de périr, lorsque quelque chose de froid s'approcherait du feu, il ne s'éteindrait pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de cette épreuve dans toute sa force.

Nécessairement.

Il faut donc nécessairement dire la même chose de ce qui est immortel; si ce qui est immortel est impérissable, il est impossible que l'âme périsse quand la mort s'approche d'elle: car, selon ce que nous venons de dire, l'âme ne recevra jamais la mort, et elle ne sera jamais morte; comme le trois, ni aucun autre nombre impair, ne peut jamais être pair, comme le feu ne peut jamais être froid, ni la chaleur du feu devenir froideur.

On me dira peut-être que l'impair ne puisse devenir pair par l'arrivée du pair, nous en sommes convenus; mais qui empêche que, l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place? A cette objection je ne pourrais pas répondre que l'impair ne périt point, car l'impair n'est pas impérissable; mais, si nous l'avions trouvé impérissable, il nous serait facile de répondre que l'impair et le trois s'inquiéteraient fort peu de l'arrivée du pair, et nous

Digitized by Google

ferions la même réponse à l'égard du feu, du chaud et des autres choses semblables. N'est-ce pas?

Assurément, dit Cébès.

Et par conséquent, à l'égard de l'immortel dont il s'agit présentement, si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut nécessairement que l'âme soit non-seulement immortelle, mais impérissable; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès; car qu'est-ce qui serait incorruptible et impérissable, si ce qui est immortel et éternel était périssable et corruptible?

Que Dieu, reprit Socrate, que l'idée de la vie, et s'il y a quelque chose d'immortel, que tout cela soit exempt de périr, il n'y a personne qui n'en convienne.

Par Jupiter! tous les hommes en conviendront; et les dieux bien plus encore, je pense.

Or, puisque ce qui est immortel est incorruptible, comment l'âme, si elle est immortelle, ne serait-elle pas impérissable?

Nécessairement.

Et, par conséquent, lorsque la mort s'approche de l'homme, ce qu'il y a en lui de mortel meurt; et ce qu'il y a d'immortel se retire sain et sauf, cédant la place à la mort.

Il y a apparence.

Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, c'est surtout notre âme, Cébès, et nos âmes existeront réellement dans un autre monde.

Je n'ai rien à t'objecter, Socrate, dit Cébès, et je ne puis que me rendre à tes raisons; mais si Simmias ou les autres ont quelque chose à dire, ils feront fort bien de ne pas se taire : car quel autre temps plus favorable pourront-ils jamais trouver pour s'entretenir et pour s'éclairer sur ces matières?

Ni moi non plus, dit Simmias, je n'ai pas de motif pour ne pas me rendre aux raisons de Socrate; mais quand je

Digitized by Google

considère la grandeur du sujet et la faiblesse naturelle à l'homme, je conserve encore, malgré moi, quelque incrédulité.

Non-seulement ce que tu dis là est fort juste, Simmias, reprit Socrate; mais, quelque sûrs que vous paraissent les principes qui nous ont servi de base, il faut encore que vous les repreniez pour les examiner avec plus de soin; et quand vous les aurez suffisamment approfondis, vous adopterez, je crois, mes raisons, autant qu'il est possible à l'homme, et quand vous les aurez bien comprises, vous ne chercherez plus d'autres preuves.

Cela est vrai, dit Cébès.

Mais une chose qu'il est juste de penser, mes amis, c'est que si l'âme est immortelle, il faut en prendre soin non-seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour l'éternité; peut-être même trouvera-t-on que la négliger c'est courir un grand risque. En effet, si la mort était la dissolution de l'homme tout entier, ce serait un grand gain pour les méchants, après leur mort, d'être délivrés en même temps de leur corps, de leur âme et de leurs vices; mais, puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen d'échapper aux maux qui attendent les méchants, et il n'y a d'autre salut pour elle que de devenir aussi vertueuse et aussi éclairée que possible. En effet, lorsqu'elle se rend dans l'autre monde, elle n'emporte avec elle que ses actes intellectuels ou moraux, qui, dit-on, lui sont une source de grands biens ou de grands maux dès le premier instant de son arrivée. On dit qu'après notre mort le génie qui avait été chargé de nous accompagner pendant notre vie nous conduit dans un certain lieu où il faut que tous les morts se rassemblent pour être jugés, et de là se rendre dans l'autre monde avec le même guide, qui a reçu l'ordre de les conduire jusque dans ce séjour; et qu'après qu'ils y ont reçu les biens ou les maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramène dans cette

Digitized by Google

vie après de longues et nombreuses révolutions de siècles. Or le chemin n'est pas tel que le décrit le Télèphe d'Eschyle; car il dit que le chemin qui mène à l'autre monde est simple. Il n'est, ce me semble, ni simple, ni unique; s'il l'était, on n'aurait pas besoin de guide, car nul ne peut s'égarer quand il n'y a qu'une route. Mais il paraît que ce chemin fait de nombreux détours, et est traversé par une foule d'autres, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et dans nos cérémonies religieuses. Une âme donc tempérante et sage suit son guide, et n'ignore pas le sort qui l'attend; mais celle que les passions attachent au corps, comme je l'ai dit plus haut, en reste longtemps enivrée, ainsi que du monde visible, et ce n'est qu'après avoir beaucoup résisté et beaucoup souffert qu'elle est entraînée de force et avec peine par le génie qui lui a été assigné.

Quand l'âme est arrivée au rendez-vous des âmes, si elle est impure, si, par exemple, elle a commis quelque meurtre injuste ou d'autres crimes, œuvres ordinaires des âmes qui lui ressemblent, toutes les autres la fuient et l'ont en horreur; et, ne trouvant ni compagne ni guide, elle erre seule dans une affreuse incertitude, jusqu'à ce que, après un certain temps, la nécessité l'entraîne dans le séjour qu'elle mérite. Mais l'âme qui a mené une vie pure et tempérante, ce sont les dieux mêmes qui lui servent de compagnons et de guides; et elle va habiter le lieu qui lui a été réservé : car la terre a beaucoup de lieux différents et admirables; et elle-même n'est point telle que se la figurent ceux qui ont coutume de vous en faire des descriptions, comme je l'ai appris de quelqu'un.

Alors Simmias : Comment dis-tu, Socrate? J'ai aussi entendu dire plusieurs choses de la terre, mais ce ne sont pas les mêmes que tu as adoptées : aussi t'écouterai-je avec plaisir.

Pour t'en faire le récit, Simmias, je ne crois pas que

Digitized by Google

j'aie besoin de l'art de Glaucus [1]; mais t'en prouver la vérité est plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Peut-être même cette entreprise est-elle au-dessus de mes forces; et quand même elle ne le serait pas, le peu de temps qui me reste à vivre ne souffrirait pas que nous entamassions un si long discours. Cependant rien n'empêche que je vous dise quelle idée je me forme de la terre et de ses différents lieux.

Cela nous suffira, dit Simmias.

Premièrement, reprit Socrate, je suis persuadé que si la terre est de forme sphérique et se trouve au milieu du ciel, elle n'a besoin ni de l'air ni d'aucun autre appui pour ne pas tomber, mais que le ciel même, qui l'environne également, et son propre équilibre, suffisent pour la soutenir; car toute chose qui est en équilibre au milieu d'une autre également en équilibre ne saurait pencher d'aucun côté, et par conséquent demeure fixe et immobile. Voilà de quoi je suis persuadé.

Et avec raison, dit Simmias.

De plus, j'en suis convaincu, la terre est fort grande, et nous n'en habitons que cette partie qui s'étend depuis le Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis, ou des grenouilles autour d'un marais. Il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties semblables; car partout s'ouvrent à la surface de la terre des cavités de toutes formes et de toutes grandeurs, où se rendent les eaux, les nuages et l'air. Mais la terre elle-même s'élève pure dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui s'occupent de ces matières nomment l'éther, dont tout ce qui en découle perpétuellement dans les cavités de la terre n'est que le sédiment. Enfoncés dans ces cavernes sans le sa-

[1] C'était un proverbe. Pour dire qu'une chose était très-difficile on disait qu'*on avait besoin de l'art de Glaucus*, qui d'homme était devenu dieu marin.

Digitized by Google

voir, nous croyons habiter le haut de la terre, à peu près comme quelqu'un qui, faisant son habitation dans les abimes de l'Océan, s'imaginerait habiter au-dessus de la mer, et, voyant au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et qui, n'étant jamais monté au-dessus à cause de sa pesanteur et de sa faiblesse, et n'étant pas sorti, n'ayant pas même avancé la tête hors de l'eau, n'aurait jamais vu de ses yeux combien le lieu que nous habitons est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, et n'aurait jamais trouvé personne qui pût l'en instruire. Voilà précisément l'état où nous sommes : confinés dans quelque creux de la terre, nous croyons en habiter les hauteurs, nous prenons l'air pour le ciel, et nous croyons que c'est là le véritable ciel dans lequel les astres font leur cours; et la cause de notre erreur, c'est que notre pesanteur et notre faiblesse nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air. Car, si quelqu'un allait jusqu'au haut, s'il pouvait y parvenir avec des ailes, il n'aurait pas plutôt mis la tête hors de cet air grossier, qu'il verrait ce qui se passe dans cet heureux séjour, comme les poissons, en s'élevant au-dessus de la surface de la mer, voient ce qui se passe dans l'air que nous respirons; et s'il était d'une nature propre à une longue contemplation, il connaîtrait que c'est là le véritable ciel, la véritable lumière et la véritable terre : car cette terre que nous habitons, ces rochers, ces pierres, tout ici-bas est corrompu et rongé comme est rongé par l'âcreté des sels tout ce qui est dans la mer. Aussi ne naît-il dans la mer rien de parfait, rien qui soit d'aucun prix; on n'y trouve que des cavernes, du sable, et, partout où il y a de la terre, une vase profonde et des bourbiers. La mer enfin ne renferme rien qui puisse être comparé à ce que nous voyons ici. Mais ce qu'on trouve dans l'autre séjour est encore bien au-dessus de ce que nous voyons dans le nôtre; et pour vous faire connaître la beauté de cette terre pure qui s'élève au milieu du ciel,

Digitized by Google

je vous dirai, si vous voulez, une belle fable qui mérite d'être écoutée.

Nous l'écouterons avec un très-grand plaisir, Socrate, dit Simmias.

On dit d'abord, mon cher Simmias, que la terre, pour qui la regarde d'en haut, paraît comme un de nos ballons couverts de douze bandes de différentes couleurs, dont celles que nos peintres emploient ne sont que les échantillons, et elles la couvrent tout entière; les couleurs de cette terre sont infiniment plus brillantes et plus pures. L'une est de pourpre et d'une beauté merveilleuse, l'autre d'un jaune d'or, celle-là d'un blanc plus brillant que le gypse et la neige, et ainsi des autres couleurs qui sont plus belles et plus nombreuses que celles que nous voyons; car les creux mêmes de cette terre, remplis d'eau et d'air, ont aussi leurs couleurs propres qui brillent parmi la variété des autres, en sorte que c'est partout une continuelle diversité d'aspect. Dans cette terre, les plantes, les arbres, les fleurs et les fruits sont en rapport avec la richesse des couleurs dont elle est parée. Les montagnes et les pierres mêmes ont un poli, une transparence et des couleurs incomparables. Celles que nous estimons tant ici, les cornalines, les jaspes, les émeraudes, n'en sont que de petites parcelles : il n'y en a pas une seule, dans cette heureuse terre, qui ne les vaille ou ne soit encore plus belle; et la cause en est que les pierres précieuses y sont pures, et qu'elles ne sont ni rongées ni gâtées, comme les nôtres, par l'âcreté des sels et par la corruption des sédiments qui descendent dans cette terre basse où ils altèrent la forme et la constitution des pierres et de la terre, des plantes et des animaux.

Outre toutes ces beautés, cette terre est ornée d'or, d'argent et d'autres riches métaux remarquables par leur nombre, leur grandeur et l'éclat qu'ils répandent partout; en sorte que cette terre présente un spectacle de bienheureux. Elle est habitée par toutes sortes d'animaux et

Digitized by Google

par des hommes : les uns répandus au milieu des terres, les autres autour de l'air comme nous autour de la mer, d'autres enfin dans des îles que l'air forme près du continent; car l'air est là ce que sont ici l'eau et la mer pour notre usage, et l'éther est pour eux ce que l'air est pour nous. Leurs saisons sont si bien tempérées, qu'ils vivent beaucoup plus longtemps que nous, toujours exempts de maladies ; et pour la vue, l'ouïe, l'odorat et les autres sens, ils sont autant au-dessus de nous que l'air surpasse l'eau, et que l'éther surpasse l'air en pureté. Ils ont des bois sacrés et des temples réellement habités par les dieux, qui y donnent des marques de leur présence par des oracles, par des prophéties, par des visions et par d'autres communications de ce genre. Ils voient aussi le soleil, la lune et les astres tels qu'ils sont, et tout le reste de leur félicité suit à proportion. Tel est l'état de la surface et de l'atmosphère de cette terre. On ajoute que, sur tous les points, elle présente de nombreuses cavités : les unes plus profondes et plus ouvertes que le pays que nous habitons, les autres plus profondes, mais d'une ouverture plus petite; d'autres enfin d'une moindre profondeur, mais d'une plus grande étendue. Le fond de toutes ces cavités est percé en plusieurs endroits, et elles communiquent entre elles au moyen de conduits, larges ou étroits, par lesquels s'écoule comme dans des bassins une quantité immense d'eau, une masse prodigieuse de fleuves intarissables, de sources d'eaux froides ou chaudes, de fleuves de feu ou de boue, les uns plus liquides, les autres plus épais, comme en Sicile ces torrents de boue et de feu qui précèdent la lave, et comme la lave elle-même. Chacune des cavités se remplit de l'une ou de l'autre de ces différentes matières, selon la direction qu'elles prennent chaque fois qu'elles débordent. Quant à la masse liquide qu'elles composent, elle se meut alternativement de haut en bas et de bas en haut, comme un balancier placé dans la terre. Voici à peu près comment ce mouvement a lieu. Parmi les ouvertures

Digitized by Google

de la terre, il en est une, la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre. C'est elle dont parle Homère lorsqu'il dit : Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abîme[1]; et lui-même ailleurs, ainsi que beaucoup d'autres poëtes, nomme cet abime Tartare. C'est là que se rendent tous les fleuves pour en sortir de nouveau, retenant chacun la nature du terrain qu'ils traversent. Et s'ils entrent et ressortent ainsi tour à tour, c'est qu'ils ne trouvent dans cet abîme ni fond ni base; mais ils se balancent en l'air et bouillonnent sens dessus-dessous. L'air et le vent qui les environnent font de même et les suivent, soit qu'ils montent, soit qu'ils descendent; et comme dans l'acte de la respiration l'air entre et sort tour à tour, de même ici l'air, s'élevant et retombant avec les eaux, excite des vents terribles et extraordinaires par ces deux mouvements opposés.

Quand donc les eaux retombent de tout leur poids dans le lieu que nous appelons le lieu inférieur, elles s'écoulent par les ouvertures de la terre, et vont remplir, comme avec une pompe, les lits des fleuves qu'elles rencontrent. Quand elles abandonnent ce lieu pour s'élever vers le nôtre, elles le remplissent de la même manière ; et, s'écoulant par des conduits souterrains, elles se rendent vers tous les lieux dont l'accès leur est ouvert, et forment les mers, les lacs, les fleuves, les fontaines : puis, s'enfonçant de nouveau sous la terre, et parcourant, les unes des espaces plus longs et plus nombreux, les autres des espaces plus courts et moins nombreux, elles se jettent de nouveau dans le Tartare, les unes beaucoup plus bas, les autres un peu plus bas, mais toutes plus bas que l'endroit par où elles sont sorties. Quelques-unes retombent dans l'abîme du côté opposé à leur issue, quelques autres du même côté. Il en est aussi qui coulent circulairement, et qui, après s'être repliées une ou plusieurs fois autour de

[1] Iliade, liv. VIII, v. 14.

Digitized by Google

la terre, comme des serpents, se jettent de nouveau dans le Tartare le plus bas qu'elles peuvent. Des deux côtés il leur est possible de descendre jusqu'à la moitié, mais pas au delà; car, pour parcourir l'autre moitié, il faudrait qu'elles allassent en remontant. Elles forment plusieurs courants fort grands, mais il y en a quatre principaux. Le plus grand, celui qui coule le plus extérieurement autour de la terre, est le courant qu'on appelle Océan.

Celui qui est opposé, et qui coule en sens inverse, est l'Achéron, qui traverse des lieux déserts, et qui, s'enfonçant sous la terre, se jette dans le lac Achérusiade. C'est au bord de ce lac que se rendent les âmes des morts; et, après y avoir demeuré, les unes plus longtemps, les autres moins longtemps, selon qu'il a été prescrit à chacune d'elles, elles sont renvoyées dans ce monde pour y animer de nouveaux corps.

Entre l'Achéron et l'Océan coule un troisième fleuve, qui, non loin de sa source, tombe dans un lieu vaste et rempli de feu, et y forme un lac plus grand que notre mer, où l'on voit bouillonner l'eau mêlée avec la boue. Il sort de là trouble et fangeux, et, après un cours sinueux, il se rend à l'extrémité du lac Achérusiade sans se mêler avec ses eaux, et, après avoir fait plusieurs tours sous terre, il se jette dans la partie la plus basse du Tartare. C'est ce fleuve qu'on appelle le Puriphlégéton, et dont les ruisseaux de lave saillissent sur la terre partout où ils trouvent une issue.

A l'opposite du Puriphlégéton, le quatrième fleuve tombe d'abord dans un lieu affreux et sauvage qui est d'une couleur bleue. On appelle ce lieu Stygien, et Styx le lac que le fleuve y forme en tombant. Après avoir pris dans les eaux de ce lac des propriétés horribles, ce fleuve se plonge dans la terre, où il fait plusieurs tours, et, se dirigeant vis-à-vis du Puriphlégéton, il le rencontre dans le lac de l'Achéron. Il ne mêle ses eaux avec les eaux d'aucun fleuve; mais, après avoir fait le tour de la terre, il se

Digitized by Google

jette aussi dans le Tartare par l'endroit opposé au Puriphlégéton. Le nom de ce quatrième fleuve est Cocyte, au dire des poëtes. C'est ainsi que la nature a disposé l'intérieur de la terre. Après que les morts sont arrivés dans le lieu où chacun d'eux est conduit par son génie, on les juge d'abord, et on sépare les bons des méchants.

Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels ni entièrement innocents sont envoyés à l'Achéron; et, montant sur des barques, ils sont portés au lac Achérusiade, où ils habitent, et, après s'être purifiés en subissant la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon ses mérites.

Ceux qui sont trouvés incurables à cause de la grandeur de leurs fautes, ceux, par exemple, qui ont commis de grands et nombreux sacriléges ou des meurtres contraires à la justice et à la loi, ou d'autres crimes semblables, la Destinée vengeresse les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais.

Mais ceux qui sont trouvés avoir commis des fautes que l'on peut expier, quoique fort grandes, ceux, par exemple, qui, dans un transport de colère, se sont emportés à des violences contre leur père ou leur mère ou ont tué quelqu'un, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, c'est une nécessité qu'ils soient aussi précipités dans le Tartare; mais, après qu'ils y ont demeuré un an, le flot les rejette et renvoie les homicides dans le Cocyte, et les parricides dans le Puriphlégéton. Et, lorsque les uns et les autres sont arrivés au lac Achérusiade, ils poussent des cris et appellent, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux contre lesquels ils ont commis des violences, et ils les conjurent de leur permettre de traverser le lac et de les recevoir. Si leurs prières sont accueillies, ils remontent sur la rive et sont délivrés de leurs maux; sinon ils sont encore entraînés dans le Tartare, qui les rejette à son tour dans

Digitized by Google

les autres fleuves ; et cela continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi leurs victimes, car telle est la peine qui leur a été infligée par les juges.

Mais ceux qui sont trouvés avoir vécu dans la sainteté la plus irréprochable sont délivrés de ces lieux terrestres comme d'une prison, se rendent dans ce séjour si pur, et habitent cette terre qui est là-haut. Ceux d'entre eux qui ont été entièrement purifiés par la philosophie vivent sans corps durant l'éternité, et se rendent dans des demeures encore plus belles que celles des autres ; il n'est pas facile de les décrire, le temps, d'ailleurs, me manque.

Mais ce que je viens de dire suffit, mon cher Simmias, pour nous montrer qu'il faut tout faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse pendant cette vie ; car le prix du combat est beau et l'espérance est grande.

Affirmer que toutes ces choses sont telles que je les ai dites ne conviendrait pas à un homme de sens ; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures soit précisément comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, c'est ce qu'on peut, ce me semble, assurer avec quelque raison, et la chose vaut bien que l'on hasarde d'y croire. Car c'est une noble chance à courir ; c'est une espérance par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même : voilà pourquoi je prolonge tant ce discours.

Qu'il soit donc plein de confiance sur la destinée de son âme, celui qui pendant sa vie a repoussé loin de lui les plaisirs et les ornements du corps comme des choses étrangères et plutôt faites pour le conduire au mal ; et qui, ne recherchant que les plaisirs de la science, a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité ; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt à partir quand le Destin l'appellera.

Pour vous, Simmias et Cébès, et vous autres, mes chers

Digitized by Google

amis, vous ferez chacun ce voyage quand votre heure sera venue; quant à moi, déjà la destinée m'appelle, comme dirait un poëte tragique, et il est bientôt temps que j'aille au bain : car il me semble qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : Eh bien, Socrate, dit-il, à la bonne heure; mais que nous recommandes-tu, à moi et aux autres, sur tes enfants ou sur toute autre chose dans laquelle nous puissions te rendre service?

Ce que je vous ai toujours recommandé, Criton, rien de plus : ayez soin de vous, et, quoi que vous fassiez, vous me rendrez service à moi, aux miens et à vous-mêmes, quand même vous ne m'auriez rien promis présentement; au lieu que si vous n'avez pas soin de vous, si vous ne voulez pas suivre, comme à la trace, ce que nous venons de dire et ce que nous avions déjà dit autrefois, toutes les belles promesses que vous pourriez me faire aujourd'hui n'aboutiraient à rien.

Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi; mais de quelle manière t'ensevelirons-nous?

Comme il vous plaira, dit Socrate, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas; et en même temps, nous regardant avec un sourire doux et calme : Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient présentement avec vous et qui dispose toutes les parties de son discours; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment je veux m'ensevelir. Tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai bu le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai pour aller jouir de la félicité des bienheureux, enfin tout ce que j'ai dit pour votre consolation et pour la mienne,

Digitized by Google

est, à ce qu'il paraît, autant de perdu à son égard. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être ma caution auprès des juges; car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point. Répondez pour moi que je ne serai pas plutôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton supporte plus facilement les choses, et qu'en voyant brûler ou mettre en terre mon corps il ne gémisse pas sur moi comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles, qu'il expose Socrate, qu'il emporte Socrate, qu'il ensevelit Socrate; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que s'exprimer improprement n'est pas seulement inconvenant en soi, mais que c'est, en outre, une sorte de mal que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage, et dire que tu enterres mon corps. Enterre-le, du reste, comme il te plaira et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux usages.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine pour y prendre le bain; Criton le suivit; quant à nous, Socrate nous dit de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de ce qu'il nous avait dit et l'examinant encore, tantôt parlant du malheur qui allait nous frapper; car nous nous regardions comme sur le point d'être privés d'un père et d'être condamnés à passer le reste de notre vie en orphelins.

Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge et un déjà grand, et on fit entrer les femmes de sa famille. Il leur parla quelque temps en présence de Criton et leur donna ses ordres; puis il fit retirer les femmes et les enfants, et revint nous trouver; et déjà le coucher du soleil était proche, car Socrate était demeuré longtemps dans la chambre où il avait pris le bain.

En rentrant il s'assit sur son lit et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose, car le serviteur des Onze entra presque aussitôt; et s'approchant de lui : Socrate, dit-il,

Digitized by Google

je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres : dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent; mais, pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui soient jamais entrés dans cette prison, et je suis bien certain qu'en ce moment tu n'es pas fâché contre moi, mais seulement contre ceux que tu sais être la cause de ce qui arrive. Maintenant donc, car tu sais ce que je viens t'annoncer, adieu, tâche de supporter avec le plus de fermeté possible ce qui est inévitable. Et en même temps il se détourna en pleurant et se retira. Socrate, le regardant, lui dit : Et toi aussi, adieu! Nous ferons tout ce que tu dis. Puis se tournant vers nous : Voyez-vous, dit-il, quelle honnêteté dans cet homme! pendant tout le temps de ma détention il m'est venu voir souvent et s'est entretenu avec moi; il s'est toujours montré le meilleur des hommes; et maintenant, comme il me pleure de bon cœur! Mais, allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé; sinon, que l'homme le broie.

Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché; je sais d'ailleurs que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur a été donné; qu'ils mangent et boivent fort bien; quelques-uns même ont pu jouir de l'objet de leur amour: c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons; ils croient que c'est autant de gagné; et moi j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire : car la seule chose que je croirais gagner en buvant un peu plus tard serait de me rendre ridicule à moi-même, en me montrant assez amoureux de la vie pour vouloir l'épargner lorsqu'il n'y en a plus [1]. Va donc, mon cher Criton,

[1] Il fait allusion à un vers d'Hésiode : les Œuvres et les Jours, v. 367.

Digitized by Google

fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

Sur cela, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et quelque temps après revint avec celui qui devait donner le poison qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate vit entrer cet homme : Fort bien, mon ami, lui dit-il; mais que faut-il que je fasse? car tu dois le savoir.

Pas autre chose, lui dit cet homme, sinon, quand tu auras bu, de te promener jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit; le poison agira de lui-même. Et en même temps il lui présenta la coupe. Socrate la prit avec la plus grande sérénité, Échécrate, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré comme à son ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation? Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons tout juste que ce qu'il en faut pour une seule fois.

J'entends, dit Socrate; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux : c'est ce que je leur demande, puissent-ils m'exaucer! Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuses.

Jusque-là nous avions eu presque tous la force de retenir nos larmes; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes m'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même : car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti. Et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à jeter de grands cris et à pousser des gémissements si lamentables, qu'il n'y eut personne à qui il

Digitized by Google

ne brisât le cœur. Socrate seul n'en fut point ému . Que faites-vous, dit-il, mes amis ! quoi, des hommes si admirables ! n'était-ce pas pour éviter des scènes si peu convenables que j'avais renvoyé les femmes ! J'ai toujours ouï dire qu'il faut à ses derniers moments n'entendre et ne prononcer que des paroles de bon augure. Tenez-vous donc en repos, et témoignez plus de fermeté. Ces mots nous couvrirent de confusion, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait de long en large, nous dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait donné le poison. Aussitôt cet homme s'approcha, et, après avoir examiné quelque temps les pieds et les jambes de Socrate, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il le sentait; Socrate répondit que non. L'homme lui serra ensuite les jambes, et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se roidissait; puis, le touchant de nouveau, il nous dit que dès que le froid gagnerait le cœur, Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé. Socrate alors se découvrant, car il était couvert : *Criton*, lui dit-il, et ce furent ses dernières paroles, *nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette dette.* Cela sera fait, répondit Criton; mais vois si tu as quelque autre chose à dire. Il ne répondit rien, et un peu de temps après il fit un mouvement. L'homme alors le découvrit tout à fait : les regards de Socrate étaient fixes, mais Criton, voyant cela, lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons bien dire, le meilleur et même le plus sage et le plus juste de tous ceux que nous ayons jamais connus.

FIN DU PHÉDON.

Digitized by Google

ARGUMENT DU GORGIAS.

Il s'agit, dans le Gorgias, de savoir quel sera l'homme chargé de gouverner les affaires de sa patrie et de porter la parole à ses semblables, en un mot quel principe il doit adopter dans ses actions et dans ses discours. Fort de la connaissance des hommes de son temps, ne cherchera-t-il qu'à flatter leurs passions, et n'aura-t-il d'autre soin que de leur procurer les objets qui peuvent les satisfaire? De cette sorte, flattant les hommes au lieu de les éclairer, les égarant au lieu de les redresser, marchera-t-il au pouvoir, et, aveuglé par les honneurs et les richesses qui en sont la suite, ne verra-t-il pas qu'un jour les hommes qu'il a corrompus, trompés, égarés, l'abandonneront, ou l'exileront, ou le tueront? Ou bien tâchera-t-il, au contraire, de les former à la tempérance et à la justice, sans lesquelles tous les autres avantages deviennent inutiles et dangereux? On le voit, le sujet du Gorgias est vaste, et celui qui veut se charger de conduire ses semblables ne saurait trop le méditer; et non-seulement l'homme d'État, mais encore tous ceux qui exercent un art, une profession quelconque, peuvent y puiser d'utiles leçons.

Mais quel est le principe qui nous guidera dans cette longue discussion, et au moyen duquel nous pourrons comprendre et résoudre toutes les questions particulières qui se présenteront?

Chaque chose a son bien, et c'est par là qu'elle conserve l'être; c'est ce bien qui fait la vertu d'une chose : ainsi le bien pour un meuble, c'est l'agencement de ses différentes parties, c'est là ce qui fait sa beauté et sa solidité; le bien du corps, c'est la force et la santé; le bien de l'âme, c'est la science et la vertu. Mais l'âme est multiple dans sa simplicité, et outre la raison elle a encore la sensibilité, qui enveloppe chacun de ses actes; et il n'y a pas d'acte intellectuel ou moral qui ne soit accompagné d'un sentiment de plaisir, comme il n'y a pas d'acte physique qui ne le soit aussi, parce que le plaisir est le sentiment de l'harmonie, et que l'âme l'éprouve lorsqu'elle acquiert une perfection : mais le plaisir est la conséquence de l'acte, et il ne doit jamais être recherché pour lui-même, mais pour l'acte qui fait le bien de

Digitized by Google

l'âme; et le plaisir est si peu une règle sûre pour nos actions, que, lorsque l'âme est corrompue, elle éprouve du plaisir dans chacun de ses actes, qui ne font qu'ajouter à sa corruption, parce que tous ses actes sont encore en rapport avec sa nature; et c'est ce qui s'observe dans toutes les passions qui peuvent la dominer : plus l'âme remplit l'objet de ses désirs, plus elle a de joie, mais aussi plus elle se corrompt, et elle continue *jusqu'à ce qu'elle se soit souillée et qu'elle meure.*

Munis de ces notions fondamentales, il nous est maintenant facile de nous diriger dans la longue discussion du Gorgias. Elle se compose de trois parties : la première, où Gorgias cherche à défendre la rhétorique, et à prouver l'excellence de son art en montrant qu'il s'occupe de ce qu'il y a de plus important pour les hommes, c'est-à-dire du juste et de l'injuste; la seconde, où Polus soutient l'art de son maître en montrant le pouvoir et l'ascendant qu'il donne à l'orateur; et la troisième où Calliclès, leur hôte, rejetant l'ordre légal ou la justice comme une vaine fiction, cherche à montrer que le pouvoir et les richesses doivent être l'objet de tout homme de cœur, et que la rhétorique est un art excellent, puisqu'il procure à l'orateur des choses si précieuses.

Ecoutons maintenant les simples et fortes réponses que Socrate fait à chacun de ses interlocuteurs.

La rhétorique, dit-il à Gorgias, est, selon vous, l'art de persuader en général sur un sujet quelconque : l'art de persuader, par exemple, les juges devant les tribunaux, le peuple et les sénateurs dans les assemblées où il s'agit du juste et de l'injuste.

Si la rhétorique n'est que l'art de persuader, elle ne ressemble pas aux sciences, qui enseignent en même temps leur objet; et comme il n'y a pas une science vraie et une science fausse, elle est un moyen de produire simplement la croyance; et comme la croyance peut être vraie ou fausse, il s'ensuit qu'elle peut produire des croyances fausses, induire le peuple en erreur, et le précipiter souvent dans des entreprises folles et dangereuses.

Mais, dites-vous, il ne faut pas employer l'éloquence sans discernement et contre tout le monde indifféremment, de même qu'un habile lutteur n'ira pas abuser de sa force et frapper son père ou sa mère ou quelqu'un de ses amis. Il ne faut donc pas accuser l'art du mauvais emploi qu'en font certains orateurs, ni chasser de la ville les maîtres qui les ont formés; mais il faut punir ceux qui ne se sont pas servis justement de leur talent.

Mais il résulte de là une conséquence qui accable la rhétorique : car il faut ou que l'orateur parle sur le juste et l'injuste

Digitized by Google

sans savoir ce que c'est, et qu'il opère la persuasion en ceux qui ne le savent pas plus que lui, et quel art alors que la rhétorique ! ou il faut que l'orateur sache ce que c'est que le juste et l'injuste, et qu'avant de le devenir il ait cette connaissance ou qu'il l'acquière d'un maître. Or celui qui sait ce que c'est que le juste est juste, et celui qui est juste fait des actions justes. L'orateur est donc un homme juste et voulant faire des actions justes, et jamais il ne voudra faire des actions injustes; mais alors comment est-il possible que l'orateur se serve mal de son art et égare souvent ceux à qui il parle? La rhétorique n'est donc pas un art; elle est une ouvrière de persuasion, il est vrai; mais elle persuade une foule ignorante qui, si elle était éclairée, n'aurait nul besoin de l'éloquence trompeuse des orateurs.

Gorgias ainsi mis en contradiction avec lui-même, Socrate se tourne vers Polus et ne lui fait pas une moins forte guerre, parce que ce jeune homme vient défendre la rhétorique par les résultats brillants auxquels elle mène l'orateur.

Socrate commence par faire descendre la rhétorique du rang élevé où elle s'était placée, et il prétend que ce n'est pas un art, mais une pauvre routine dont le seul objet est de procurer du plaisir.

Il fait pour cela une classification des arts, et comme ils se rapportent tous à l'homme, et que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, il divise les arts en deux classes, savoir : ceux qui ont pour objet la bonne constitution du corps, et ceux qui ont pour objet la bonne constitution de l'âme.

Les premiers renferment la gymnastique et la médecine; les seconds renferment la législation et la justice, et ils correspondent aux premiers.

Ces quatre arts ont toujours pour but le bien du corps et de l'âme; mais la flatterie, s'en étant aperçue, s'est aussi partagée en quatre parties, et s'est glissée sous chacun des arts précédents et en a pris l'apparence.

Ainsi, sous la médecine s'est glissée la cuisine, qui ne cherche qu'à rendre les mets le plus agréables au corps; routine détestable, elle ne sait rendre raison de rien et ne fait que compromettre la santé, que conserve la médecine.

Sous la gymnastique s'est glissée la toilette, pratique ignoble et frauduleuse, qui ne cherche qu'à séduire par les apparences, et remplace par une beauté factice et empruntée la beauté naturelle que procure la gymnastique.

Sous la législation s'est glissée la sophistique, qui, au lieu de

Digitized by Google

présenter à l'homme une règle morale selon laquelle il puisse diriger ses actions, ne lui apprend qu'à la fausser; et sous la justice s'est glissée la rhétorique, qui est une routine aussi condamnable que la cuisine.

Vous êtes étonné, continue Socrate, de la puissance que la rhétorique donne aux orateurs; vous les voyez, parlant à la multitude, l'émouvoir et l'apaiser à leur gré; et, maîtres de la multitude, vous les voyez disposer de la vie et de la fortune des citoyens, et, frappé de ce prodige, vous ne pouvez croire que la rhétorique soit une routine méprisable.

Mais le pouvoir que la rhétorique donne aux orateurs n'est pas un véritable pouvoir digne de ce nom; il n'est pas plus réel que celui des tyrans qui commandent aussi dans une cité; car les uns et les autres ne font et n'obtiennent rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils veuillent et fassent, comme les insensés, tout ce qui leur semble le plus avantageux.

Car les hommes ne veulent pas ce qu'ils font, mais ce en vue de quoi ils font ce qu'ils font; comme les malades ne veulent pas la médecine amère, mais la guérison qui en doit être la suite; comme encore les commerçants ne veulent pas les dangers de la navigation, mais les marchandises et les richesses qu'elle doit leur procurer.

Ainsi, le vol, l'exil, le meurtre, nous ne les voulons pas pour eux-mêmes, mais pour le bien qu'ils doivent nous faire acquérir ou conserver. Si donc, orateur ou tyran, on fait tous ces actes en pensant que c'est là ce qu'il y a de plus avantageux, on fait ce que l'on croit devoir faire, mais on ne fait pas ce que l'on veut; et l'on n'a ni pouvoir ni volonté véritable, puisque l'on veut et qu'on doit vouloir le bien, et qu'on fait le mal.

Le pouvoir d'un orateur ou d'un tyran n'est donc pas à envier, parce qu'il est injuste et qu'il n'a rien de réel; il n'est pas non plus à envier, parce qu'il rend malheureux celui qui le possède, et que les malheureux sont à plaindre et non à envier.

En effet, il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir; c'est là une opinion généralement reçue, et Polus en convient avec tout le monde.

Or, les couleurs, les corps, les actions, toutes ces choses sont belles parce qu'elles sont utiles ou parce qu'elles plaisent à la vue ou à l'esprit, ou par l'un et l'autre à la fois.

Et les choses laides sont laides par la peine ou le mal qu'elles font aux sens ou à l'esprit.

Et de deux choses, lorsque l'une est plus belle que l'autre, il

Digitized by Google

faut que ce soit par une plus grande utilité ou par un plus grand plaisir, ou par l'un et l'autre à la fois.

Et de deux choses, lorsque l'une est plus laide que l'autre, il faut que ce soit par une plus grande peine ou par un plus grand mal, ou par l'un et l'autre à la fois.

Or, commettre une injustice est une chose plus laide que de la recevoir; il faut donc que commettre une injustice cause plus de peine ou plus de mal, ou l'un et l'autre à la fois; mais commettre une injustice n'est pas une chose plus douloureuse, et ceux qui la font ne souffrent pas autant que ceux qui la reçoivent.

Si l'injustice faite n'est pas une chose plus douloureuse, elle ne l'emporte pas non plus par la peine et le mal pris ensemble; elle emporte donc par le mal, et par conséquent on éprouve un plus grand mal en la commettant qu'en la recevant.

Le pouvoir de l'orateur est encore moins à envier, parce qu'il peut faire le mal et le faire avec impunité.

Dans tout acte, il y a l'agent et le patient, et l'acte du patient est proportionné à celui de l'agent; si l'agent, par exemple, frappe fortement ou doucement, le patient est frappé fortement ou doucement.

Or, subir un châtiment, c'est être patient et l'être par l'agent qui punit, et l'agent qui punit avec raison punit justement; son acte est juste, et le patient qui souffre est puni justement.

L'agent et le patient dans le châtiment font donc une chose belle, parce que tout ce qui est juste est beau.

Mais il a été convenu que tout ce qui est beau est agréable ou utile, et la justice qui punit est plus belle que la médecine qui guérit; elle est donc une chose plus agréable ou plus utile, ou l'un et l'autre à la fois : mais il est évident qu'elle n'est pas une chose plus agréable; elle est par conséquent une chose plus utile. Sans doute la médecine qui guérit délivre d'un grand mal, qui est la maladie; mais la justice qui punit délivre d'un mal plus grand encore, qui est l'injustice, et celui qui vit sans s'en délivrer est plus malheureux que celui qui vit sans se délivrer de la maladie.

Ainsi la rhétorique ne sert à rien pour se défendre soi-même ou pour défendre ses amis; et lorsqu'on a commis une injustice, bien loin d'y avoir recours, il faut aller se présenter devant le juge comme devant un médecin, se dénoncer soi-même et demander les coups, les fers, l'exil, la mort même, si on les a mérités. Le plus grand mal n'est pas de subir une peine qui n'affecte que le corps, mais de laisser dans son âme l'injustice qui la perd et la

Digitized by Google

tue; le plus grand mal, c'est de vouloir être immortel dans le crime et de faire la vaine et folle tentative de résister à l'ordre universel, qui veut que le coupable soit puni.

Après la défaite de Polus, Socrate se tourne contre Calliclès, qui lui avait dit : Socrate, vous n'avez pas eu de peine à mettre Gorgias et Polus en contradiction avec eux-mêmes, parce qu'ils vous ont accordé ce qu'ils ne devaient pas vous accorder : autre chose est l'ordre de la nature, autre chose l'ordre de la loi; selon ce dernier, il est plus laid de commettre l'injustice que de la recevoir; mais souffrir des affronts, des injustices, c'est l'action d'un lâche, d'un esclave incapable de se défendre et indigne de vivre. L'ordre de la loi est un ordre factice et mensonger que les faibles et le plus grand nombre ont établi pour effrayer et contenir les plus forts, et les empêcher de se faire une plus grande part dans les avantages de la société; mais la nature veut que celui qui est meilleur ait plus de pouvoir, de richesses et de plaisirs que celui qui vaut moins. C'est ce qui s'observe chez les animaux, où le plus fort dévore le plus faible; chez les nations, où la plus courageuse fait la loi à la plus pusillanime. Chez nous, au contraire, nous enseignons que la justice consiste dans l'égalité, et nous asservissons les meilleurs, et nous apprivoisons les plus forts comme des lionceaux; mais qu'il s'élève un homme d'un grand caractère, et il brisera toutes ces entraves, il foulera sous ses pieds nos lois et nos conventions; il dissipera nos enchantements, et se fera le sort que méritent ses talents et son courage.

Voici comment Socrate terrasse ce superbe contempteur de la tempérance et de la justice; il ne se laisse pas éblouir par ces raisonnements altiers, et il montre qu'ils ne sont pas plus solides que ceux de Gorgias et de Polus.

D'abord, le plus fort, le plus puissant et le meilleur sont-ils la même chose? Les grandes nations ont-elles le droit de commander aux petites parce que celles-ci sont plus faibles? Mais si le plus fort, le plus puissant et le meilleur sont la même chose, c'est le plus grand nombre qui fait les lois, et il les fait parce qu'il est le plus puissant selon la nature : ses lois sont donc les lois des meilleurs, et elles sont par conséquent belles. Le grand nombre pense donc que la justice consiste dans l'égalité, et déjà Calliclès est forcé de convenir que ce n'est pas seulement selon l'ordre de la loi, mais encore selon l'ordre de la nature qu'il est plus laid de commettre l'injustice.

Ensuite, les meilleurs n'étant pas les plus forts, il faut que ce

Digitized by Google

soient les plus sages et les plus prudents qui commandent aux autres et qui aient droit à être mieux partagés ; mais quels sont les plus sages et les plus habiles? Dans la médecine, ce sont les médecins ; dans les autres arts, ce sont les tailleurs, les cordonniers, par exemple ; ils sont habiles dans leur profession, et par conséquent ils auront droit à avoir, les uns plus de mets et de boissons, les autres plus d'habits et de souliers.

Mais Calliclès ne descend pas si bas, et par meilleurs il entend ceux qui sont capables de gouverner les cités, de concevoir de grands projets, et de les mener à fin sans faiblesse et sans découragement ; et ceux qui commandent aux autres ne commanderont pas à eux-mêmes, parce qu'il n'y a que les imbéciles qui soient tempérants ; et celui qui veut être heureux doit laisser une libre carrière à ses passions et se mettre en état de les satisfaire. Il faut donc laisser la tempérance et la justice à la multitude, qui, impuissante à contenter ses désirs, a trouvé plus avantageux de recommander les vertus qui les modèrent et les répriment.

Si le bonheur consistait à avoir beaucoup de désirs et à pouvoir les satisfaire, la vie du débauché serait très-heureuse, et l'on dit et l'on voit cependant qu'elle est triste, misérable et honteuse.

Si l'on distingue entre les plaisirs ceux qui sont honnêtes et ceux qui ne le sont pas, il faut observer que le plaisir et le bien ne sont pas la même chose.

En effet, il y a quelque chose qu'on nomme la science et quelque chose qu'on nomme la vertu ; on est convenu de les appeler des biens, et ils ne sauraient être confondus avec le plaisir.

Le plaisir et le bien ont des caractères différents : le bien et le mal se succèdent l'un à l'autre ; là où est le bien, là ne peut point être le mal ; dans un acte de vertu, par exemple, le bien et le mal n'existent pas simultanément ; mais, dans la satisfaction d'un besoin, on a du plaisir et de la peine en même temps : on a du plaisir parce que le besoin est satisfait, et l'on a de la peine parce qu'il ne l'est pas entièrement. Aussi la sensation agréable cesse-t-elle avec le besoin qui l'a causée ; mais le bien ne cesse pas en même temps que le mal, l'acte de vertu subsiste et dans celui qui l'a produit et dans le bien extérieur qu'il a opéré.

En outre, le bien est la substance même des êtres, tandis que le plaisir est un phénomène commun à tous ; bons ou mauvais, sages ou insensés, tous éprouvent du plaisir ; les lâches en fuyant ont autant ou plus de plaisir que les braves qui restent à leur poste et meurent en combattant.

Digitized by Google

Enfin le bien est aussi l'ordre, et l'ordre est le bien d'une chose. Un ouvrage d'art ne subsiste que par l'arrangement et la proportion des parties; et lorsqu'une des parties augmente ou est déplacée, le désordre s'y introduit, et l'ouvrage est défiguré ou périt : une maison est bonne aussi lorsqu'elle est soumise à la règle et à la discipline. Il en est de même de notre âme et de notre corps : lorsque l'ordre règne dans l'un, il y a force et santé; lorsque l'ordre règne dans l'autre, il y a tempérance et justice.

Il ne faut donc pas dédaigner la tempérance et la justice, et lâcher la bride à ses passions; c'est introduire le désordre dans son âme, c'est la vicier et la corrompre, et il vaut mieux vivre avec un corps malsain que de porter avec soi une âme vicieuse et corrompue. Il faut, au contraire, modérer ses désirs et ne pas chercher à avoir plus que les autres, parce qu'il est dangereux de troubler l'égalité, qui règne dans le ciel et sur la terre. L'homme insatiable est nécessairement l'ennemi des hommes et des dieux; il rompt violemment toute espèce de commerce et de rapport avec eux, et tôt ou tard ils se tournent contre lui et l'accablent.

L'orateur homme de bien ne cherchera donc pas à nourrir ou à soulever les passions qui fermentent dans les âmes; il tâchera de les calmer; il saura résister à ses auditeurs et même leur faire de la peine pour leur procurer les plus grands biens de ce monde, la tempérance et la justice; il n'imitera pas les Miltiade, les Thémistocle et les Périclès et autres grands hommes : ils ont tous flatté les passions de leurs contemporains, et tous ont été les victimes de leur faiblesse. L'orateur, le politique, en prêchant, en inspirant la vertu, n'ont rien de semblable à craindre : ce ne sont point les ouvrages extérieurs, les monuments, les victoires que l'on procure à un peuple, qui vous l'attachent par les liens de l'amour et de la reconnaissance; ces grandes et magnifiques choses n'enfantent que l'orgueil, et la plus simple et la plus petite vertu que l'on dépose dans les âmes a plus de pouvoir, parce qu'elle les affecte et les attache à ceux qui les ont épurées et améliorées.

Digitized by Google

GORGIAS,

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

CALLICLÈS, ATHÉNIEN; SOCRATE; CHÉRÉPHON, ATHÉNIEN, AMI DE SOCRATE; GORGIAS, DE LÉONTIUM EN SICILE, RHÉTEUR; POLUS, D'AGRIGENTE, DISCIPLE DE GORGIAS.

CALLICLÈS. C'est à la guerre et au combat, Socrate, qu'il faut, dit-on, se trouver ainsi après coup. SOCRATE. Est-ce que nous venons, comme l'on dit, après la fête; et arrivons-nous trop tard? CALLICLÈS. Oui, et après une fête tout à fait charmante. Car Gorgias nous a fait montre, il n'y a qu'un instant, d'une infinité de belles choses. SOCRATE. Chéréphon que voici est la cause de ce retard, Calliclès : il nous a forcés de nous arrêter dans la place. CHÉRÉPHON. Il n'y a point de mal, Socrate : en tout cas j'y remédierai. Gorgias est mon ami : ainsi il nous répétera les mêmes choses à ce moment, si tu veux; ou, si tu l'aimes mieux, ce sera pour une autre fois. CALLICLÈS. Quoi donc, Chéréphon! Socrate est-il curieux d'entendre Gorgias? CHÉRÉPHON. Nous sommes venus tout exprès pour ce sujet. CALLICLÈS. Cela posé, lorsque vous voudrez venir chez moi, Gorgias y loge, il vous fera une nouvelle exposition.

Digitized by Google

SOCRATE. Je te suis obligé, Calliclès. Mais serait-il d'humeur à s'entretenir avec nous? Je voudrais apprendre de lui quelle est la vertu de l'art qu'il professe, ce qu'il prétend savoir et ce qu'il enseigne. Pour le reste, il en fera, comme tu dis, l'exposition une autre fois. CALLICLÈS. Rien n'est tel que de l'interroger lui-même, Socrate. Car c'est là précisément un des points de la leçon qu'il vient de nous faire. Il disait tout à l'heure à tous ceux qui étaient présents de l'interroger sur telle matière qu'il leur plairait, se faisant fort de les satisfaire sur tout. SOCRATE. Voilà qui est fort beau. Chéréphon, demande-lui... CHÉRÉPHON. Que lui demanderai-je? SOCRATE. Quel il est. CHÉRÉPHON. Que veux-tu dire? SOCRATE. De même que, si son métier était de faire des souliers, il te répondrait qu'il est cordonnier. Ne comprends-tu pas ma pensée? CHÉRÉPHON. Je comprends, et je vais l'interroger. Gorgias, dis-moi, ce que dit Calliclès est-il vrai, que tu te fais fort de répondre à toutes les questions qu'on peut te proposer? GORGIAS. Oui, Chéréphon; c'est ce que je déclarais tout à l'heure : et j'ajoute que depuis bien des années personne ne m'a proposé aucune question qui fût nouvelle pour moi. CHÉRÉPHON. A ce compte, tu dois répondre avec bien de l'aisance, Gorgias. GORGIAS. Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai. POLUS. Par Jupiter, si tu le veux, Chéréphon, fais-le sur moi : aussi bien Gorgias me paraît fatigué, car il vient de discourir sur bien des choses. CHÉRÉPHON. Quoi donc, Polus, te flattes-tu de mieux répondre que Gorgias? POLUS. Qu'importe, pourvu que je réponde assez bien pour toi? CHÉRÉPHON. Cela n'y fait rien. Réponds donc, puisque tu le veux. POLUS. Interroge. CHÉRÉPHON. C'est ce que je vais faire. Si Gorgias était habile dans le même art que son frère Hérodicus, quel nom lui donnerions-nous à juste titre? le même qu'à Hérodicus, n'est-ce pas? POLUS. Sans doute. CHÉRÉPHON. Nous aurions donc raison de l'appeler médecin. POLUS. Oui. CHÉRÉPHON. Et s'il était versé dans le même art

Digitized by Google

qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que son frère, de quel nom conviendrait-il de l'appeler? POLUS. Du nom de peintre, évidemment. CHÉRÉPHON. Puisqu'il est savant dans quelque art, de quel nom conviendrait-il de l'appeler? POLUS. Il y a, Chéréphon, parmi les hommes, grand nombre d'arts qu'à force d'expériences l'expérience a fait découvrir : car l'expérience fait que notre vie marche conformément à l'art; et l'inexpérience, au hasard. Les uns sont versés dans un art, les autres dans un autre, tous le sont autrement. Mais les meilleurs le sont dans les meilleurs. Gorgias est de ce nombre, et l'art qu'il possède est le plus beau de tous.

SOCRATE. Il me paraît, Gorgias, que Polus est bien exercé à discourir; mais il ne tient point la parole qu'il a donnée à Chéréphon. GORGIAS. Pourquoi donc, Socrate? SOCRATE. Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande. GORGIAS. Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon. SOCRATE. Je n'en ferai rien; mais, s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers : d'autant que, sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à ce qu'on appelle rhétorique qu'à l'art de converser. POLUS. Pour quelle raison, Socrate? SOCRATE. Par la raison, Polus, que Chéréphon t'ayant demandé en quel art Gorgias est habile, tu fais l'éloge de son art, comme si quelqu'un le méprisait, et tu n'as point dit quel il est. POLUS. N'ai-je pas répondu que c'était le plus beau de tous les arts? SOCRATE. J'en conviens : mais personne ne t'interroge sur la qualité de l'art de Gorgias; on te demande seulement quel il est, et de quel nom on doit appeler Gorgias. Chéréphon t'a mis sur la voie par des exemples, et tu lui as bien répondu, et en peu de mots. Dis-nous de même quel art professe Gorgias, et quel nom il nous convient de lui donner. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même de quel nom il faut t'appeler, et dans quel art tu es versé. GORGIAS. Dans la rhétorique, Socrate. SOCRATE. Il faut donc t'appeler rhéteur? GOR-

Digitized by Google

GIAS. Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux m'appeler *ce que je me glorifie d'être*, pour me servir de l'expression d'Homère. SOCRATE. J'y consens. GORGIAS. Eh bien, appelle-moi ainsi. SOCRATE. Ne dirons-nous pas que tu es capable d'enseigner cet art aux autres? GORGIAS. C'est de quoi je fais profession non-seulement ici, mais ailleurs.

SOCRATE. Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps ces longs discours, tels que Polus en a commencé un? Mais de grâce tiens ce que tu as promis, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question. GORGIAS. Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Je ferai néanmoins en sorte qu'elles soient aussi courtes qu'il est possible. En effet, une des choses dont je me vante est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi. SOCRATE. C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Fais montre de ta précision. Tu nous déploieras dans une autre occasion ton talent à faire de longs discours. GORGIAS. Je te contenterai, et tu conviendras que tu n'as jamais entendu personne parler plus brièvement.

SOCRATE. Puisque tu te vantes d'être habile dans l'art de la rhétorique et capable d'enseigner cet art à un autre, apprends-moi quel est son objet : de même que l'art du tisserand a pour objet la façon des étoffes, n'est-ce pas? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Et la musique, la composition des chants? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses; il n'est pas possible d'en faire de plus courtes. GORGIAS Je me flatte, Socrate, de *réussir assez bien en ce genre*. SOCRATE. Tu ne te trompes point. Réponds-moi, je te prie, de même au sujet de la rhétorique, et dis-moi quel est l'objet de cette science. GORGIAS. Les discours. SOCRATE. Quels discours, Gorgias? ceux qui expliquent aux malades le régime qu'ils doivent observer pour se rétablir? GORGIAS. Non. SOCRATE. La rhétorique n'a donc pas pour objet toute espèce de dis-

Digitized by Google

cours? GORGIAS. Non sans doute. SOCRATE. Cependant elle apprend à parler. GORGIAS. Oui. SOCRATE. N'apprend-elle pas à penser sur les mêmes objets sur lesquels elle apprend à parler? GORGIAS. Sans contredit.

SOCRATE. Mais la médecine, que nous venons d'apporter en exemple, ne met-elle pas en état de penser et de parler sur les malades? GORGIAS. Nécessairement. SOCRATE. La médecine, selon les apparences, a donc aussi pour objet les discours? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Ceux qui concernent les maladies? GORGIAS. Principalement. SOCRATE. La gymnastique n'a-t-elle point pareillement pour objet les discours touchant la bonne et la mauvaise disposition des corps? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. Et il en est de même, Gorgias, des autres arts : chacun d'eux a pour objet les discours relatifs au sujet sur lequel il s'exerce? GORGIAS. Il paraît. SOCRATE. Pourquoi donc n'appelles-tu pas rhétorique les autres arts qui ont aussi pour objet les discours, puisque tu donnes ce nom à un art dont les discours sont l'objet? GORGIAS. C'est que, Socrate, la science de presque tous les autres arts s'occupe d'ouvrages de main et d'autres productions semblables; au lieu que la rhétorique ne produit aucun ouvrage manuel, et que tout son effet, toute sa force est dans le discours. Voilà la raison pourquoi je dis que la rhétorique a les discours pour objet, et je soutiens que je dis vrai en cela.

SOCRATE. Je crois comprendre ce que tu veux désigner par cet art; mais je verrai la chose plus clairement tout à l'heure. Réponds-moi. Nous avons des arts, n'est-ce pas? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Parmi tous les arts, les uns consistent, je pense, principalement dans l'action, et n'ont besoin que de très-peu de discours; quelques-uns même n'en ont que faire du tout, mais leur ouvrage peut s'achever dans le silence, comme la peinture, la sculpture et beaucoup d'autres. Tels sont, à ce qu'il me paraît, les arts que tu dis n'avoir aucun rapport à la rhétorique. GORGIAS. Tu saisis parfaitement ma pensée, Socrate. SOCRATE.

Digitized by Google

Il y a au contraire d'autres arts qui exécutent tout ce qui est de leur ressort par le discours, et n'ont besoin d'ailleurs d'aucune ou de presque aucune action. Tels sont la numération, le calcul, la géométrie, le jeu de dés et beaucoup d'autres arts, dont quelques-uns demandent autant de paroles que d'actions, et la plupart davantage: si bien que tout leur effet et toute leur force sont dans les discours. C'est de ce nombre que tu dis, ce me semble, qu'est la rhétorique. GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ton intention n'est pourtant pas, je pense, de donner le nom de rhétorique à aucun de ces arts, si ce n'est peut-être que, comme tu as dit en termes exprès que la rhétorique est un art dont la force est tout entière dans le discours, quelqu'un voulût chicaner sur les mots et en tirer cette conclusion : Gorgias, tu donnes donc le nom de rhétorique à l'arithmétique? Mais je ne pense pas que tu appelles ainsi ni l'arithmétique ni la géométrie. GORGIAS. Tu ne te trompes point, Socrate, et tu prends ma pensée comme il faut la prendre.

SOCRATE. Allons, achève ta réponse à ma question. Puisque la rhétorique est un de ces arts qui font un grand usage du discours, et que beaucoup d'autres sont dans le même cas, tâche de me dire par rapport à quoi toute la force de la rhétorique consiste dans les discours. De même que, si quelqu'un me demandait au sujet d'un des arts que je viens de nommer: Socrate, qu'est-ce que l'arithmétique? je lui repondrais, comme tu as fait tout à l'heure, que c'est un des arts dont toute la force est dans le discours. Et s'il me demandait de nouveau : Par rapport à quoi ? je lui repondrais que c'est par rapport à la connaissance du pair et de l'impair, pour savoir combien il y a d'unités dans l'un et dans l'autre. Pareillement, s'il me demandait : Qu'entends-tu par le calcul? je lui dirais que c'est aussi un des arts dont toute la force consiste dans le discours. Et s'il continuait à me demander : Par rapport à quoi ? je lui répondrais, comme ceux qu'on inscrit dans les assemblées

Digitized by Google

du peuple, que le calcul a tout le reste de commun avec la numération, puisqu'il a le même objet, savoir, le pair et l'impair; mais qu'il y a cette différence que le calcul considère quelle est la quantité du pair et de l'impair, non-seulement d'une manière absolue, mais encore relative. Si on m'interrogeait encore sur l'astronomie, et que, après que j'aurais répondu que c'est aussi un art qui exécute par le discours tout ce qui est de son ressort, on ajoutât · Socrate, à quoi se rapportent les discours de l'astronomie? je dirais qu'ils se rapportent au mouvement des astres, du soleil et de la lune, et qu'ils expliquent en quelle proportion est leur vitesse relative. GORGIAS. Tu répondrais très-bien, Socrate.

SOCRATE. Réponds-moi de même, Gorgias. La rhétorique est un de ces arts qui achèvent et exécutent tout par le discours, n'est-ce pas? GORGIAS. Cela est vrai. SOCRATE. Dis-moi donc quel est le sujet auquel se rapportent ces discours dont la rhétorique fait usage. GORGIAS. Ce sont les plus grandes de toutes les affaires humaines, Socrate, et les plus importantes. SOCRATE. Ce que tu dis là, Gorgias, est une chose controversée, sur laquelle il n'y a encore rien de décidé. Car tu as, je pense, entendu chanter dans les banquets la chanson où les convives, faisant l'énumération des biens de la vie, disent que le premier est de se bien porter, le second d'être beau, le troisième d'être riche sans injustice, comme parle l'auteur de la chanson [1]. GORGIAS. Je l'ai entendue. Mais à quel propos dis-tu cela? SOCRATE. C'est que les artisans de ces biens chantés par le poëte, savoir, le médecin, le maître de gymnase, l'économe, se mettront aussitôt avec toi sur les rangs, et que le médecin me dira le premier : Socrate, Gorgias te trompe; son art n'a point pour objet le plus grand des biens de l'homme, c'est le mien. Si je lui demandais donc : Toi qui parles de la sorte, qui es-tu? Je suis médecin, me répon-

[1] Simonide ou Épicharme, selon le scholiaste.

Digitized by Google

dra-t-il peut-être. — Que prétends-tu ? que le plus grand des biens est celui que produit ton art? Peut-on le contester, Socrate, me dira-t-il peut-être, puisqu'il produit la santé! est-il un bien préférable pour les hommes à la santé ?

Après celui-ci, si le maître de gymnase disait : Socrate, je serais bien surpris que Gorgias fût en état de te montrer quelque bien résultant de son art qui soit plus grand que celui qui résulte du mien : Et toi, mon ami, répliquerais-je, qui es-tu, quelle est ta profession? Je suis maître de gymnase, répondrait-il ; ma profession est de rendre le corps humain beau et robuste.

L'économe, venant après le maître de gymnase, et méprisant toutes les autres professions, me dirait, à ce que je m'imagine : Juge toi-même, Socrate, si Gorgias ou quelque autre peut produire un bien plus grand que la richesse. Quoi donc ! lui dirions-nous, es-tu artisan de la richesse ? Sans doute, répondrait-il. Qui es-tu donc? Je suis économe. Eh quoi ! lui dirions-nous, est-ce que tu regardes la richesse comme le plus grand de tous les biens? Assurément, dira-t-il. Cependant, poursuivrions-nous, Gorgias que voici prétend que son art produit un plus grand bien que le tien. Il est évident qu'il demanderait après cela : Quel est donc ce plus grand bien ? Que Gorgias s'explique. Imagine-toi, Gorgias, que la même question t'est faite par eux et par moi, et dis-moi en quoi consiste ce que tu appelles le plus grand bien de l'homme, et dont tu te vantes d'être l'artisan. GORGIAS. C'est en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, celui auquel les hommes doivent leur liberté, et qui leur donne dans chaque ville l'autorité sur les autres citoyens. SOCRATE. Mais encore quel est-il? GORGIAS. C'est, selon moi, d'être en état de persuader par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot tous ceux qui composent toute espèce de réunion politique. Or ce talent mettra à tes pieds le

Digitized by Google

médecin et le maître de gymnase, et l'on verra que l'économe s'est enrichi non pour lui, mais pour un autre, pour toi, qui possèdes l'art de parler et de persuader la multitude.

SOCRATE. Enfin, Gorgias, il me paraît que tu m'as montré d'aussi près qu'il est possible quel art tu penses qu'est la rhétorique; et, si j'ai bien compris, tu dis qu'elle est l'ouvrière de la persuasion, que c'est le but de toutes ses opérations, et qu'en somme elle se termine là; ou peux-tu me prouver que le pouvoir de la rhétorique aille plus loin que de faire naître la persuasion dans l'âme des auditeurs? GORGIAS. Nullement, Socrate; et tu l'as, à mon avis, bien définie, car c'est à cela qu'elle se réduit.

SOCRATE. Écoute-moi, Gorgias : s'il est quelqu'un qui, en conversant avec un autre, soit jaloux de bien comprendre quelle est la chose dont on parle, sois assuré que je me flatte d'être un de ceux-là, et je pense que tu en es aussi. GORGIAS. A quoi tend ceci, Socrate? SOCRATE. Le voici. Tu sauras que je ne conçois pas clairement de quelle nature est la persuasion que tu attribues à la rhétorique, ni au sujet de quelles affaires cette persuasion a lieu. Ce n'est pas que je ne soupçonne de quelle persuasion tu veux parler, et relativement à quoi elle a lieu; mais je ne t'en demande pas moins quelle persuasion la rhétorique fait naître et sur quelles affaires. Si je t'interroge au lieu de te faire part de mes soupçons, ce n'est point à cause de toi, mais en vue de cet entretien, afin qu'il procède de manière que nous connaissions clairement le sujet dont il est question entre nous. Vois toi-même si je suis fondé à t'interroger.

Si je te demandais, par exemple, dans quelle classe de peintres est Zeuxis, et si tu me répondais qu'il peint des animaux, n'aurais-je pas raison de te demander en outre quels animaux il peint, et sur quoi? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. N'est-ce point parce qu'il y a d'autres peintres qui peignent beaucoup d'autres animaux? GORGIAS. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Au lieu que si Zeuxis était le seul qui en peignît, alors tu aurais bien répondu. GORGIAS. Assurément. SOCRATE. Dis-moi donc, par rapport à la rhétorique : te semble-t-il qu'elle soit la seule qui produise la persuasion, ou qu'il y ait d'autres arts qui en font autant? Voici quelle est ma pensée. Quiconque enseigne quoi que ce soit, persuade-t-il ou non ce qu'il enseigne? GORGIAS. Il le persuade, sans contredit, Socrate. SOCRATE. Pour revenir donc aux mêmes arts dont il a déjà été fait mention, l'arithmétique et l'arithméticien ne nous enseignent-ils pas ce qui concerne les nombres? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. Et en même temps ne persuadent-ils pas? GORGIAS. Oui. SOCRATE. L'arithmétique est donc aussi ouvrière de la persuasion? GORGIAS. Il y a apparence. SOCRATE. Si on nous demandait de quelle persuasion et sur quoi, nous dirions que c'est celle qui apprend la quantité du nombre, soit pair, soit impair; et, par rapport aux autres arts dont nous parlions tout à l'heure, il nous sera de même aisé de montrer qu'ils produisent la persuasion, et d'en marquer l'espèce et l'objet. N'est-il pas vrai? GORGIAS. Oui. SOCRATE. La rhétorique n'est donc pas la seule ouvrière de persuasion. GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. Par conséquent, puisqu'elle n'est pas la seule qui la produise et que d'autres arts en font autant, nous sommes en droit, comme au sujet du peintre, de demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art, et sur quoi roule cette persuasion. Ne penses-tu pas que cette question soit à sa place? GORGIAS. Si fait. SOCRATE. Réponds donc, Gorgias, puisque tu penses ainsi. GORGIAS. Je parle, Socrate, de cette persuasion qui a lieu dans les tribunaux et les autres assemblées publiques, comme je disais tout à l'heure, et qui roule sur les choses justes et injustes. SOCRATE. Je soupçonnais que tu avais en effet en vue cette persuasion et ces objets, Gorgias. Mais je n'en ai rien dit, afin que tu ne fusses pas surpris si, dans la suite de cet entretien, je t'interroge sur des choses qui pa-

Digitized by Google

raissent évidentes; et ce n'est point à cause de toi, ainsi que j'ai déjà dit, que j'en agis de la sorte, mais à cause de la conversation, afin qu'elle procède avec ordre, et que sur de simples conjectures nous ne prenions point l'habitude de prévenir et de deviner nos pensées de part et d'autre, mais que tu achèves, comme il te plaira, ton discours suivant tes propres principes. GORGIAS. Socrate, à mon avis cette conduite est sensée.

SOCRATE. Allons en avant, et examinons encore ceci. Admets-tu ce qu'on appelle savoir? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Et ce qu'on nomme croire? GORGIAS. Je l'admets aussi. SOCRATE. Te semble-t-il que savoir et croire, la science et la croyance soient la même chose, ou bien deux choses différentes? GORGIAS. Je pense, Socrate, que ce sont deux choses différentes. SOCRATE. Tu penses juste, et tu pourras en juger à cette marque. Si on te demandait, Gorgias : Y a-t-il une croyance fausse et une croyance vraie? tu en conviendrais sans doute? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Mais, quoi! y a-t-il de même une science fausse et une science vraie? GORGIAS. Non certes. SOCRATE. Il est donc évident que savoir et croire n'est pas la même chose. GORGIAS. Cela est vrai. SOCRATE. Cependant ceux qui savent sont persuadés, de même que ceux qui croient. GORGIAS. J'en conviens. SOCRATE. Veux-tu qu'en conséquence nous posions deux espèces de persuasions, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre produit la science? GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. De ces deux persuasions quelle est celle que la rhétorique opère dans les tribunaux et les autres assemblées, au sujet du juste et de l'injuste; est-ce celle d'où naît la croyance sans la science, ou celle qui engendre la science? GORGIAS. Il est évident, Socrate, que c'est celle d'où naît la croyance. SOCRATE. La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, touchant le juste et l'injuste. GORGIAS. Oui. SOCRATE. Ainsi l'orateur ne se propose

Digitized by Google

point d'instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, mais uniquement de les amener à croire. Aussi bien ne pourrait-il jamais en si peu de temps instruire tant de personnes à la fois sur de si grands objets. GORGIAS. Non sans doute.

SOCRATE. Cela posé, voyons ce que nous devons penser de la rhétorique. Pour moi, je ne puis encore me former une idée précise de ce que j'en dois dire. Lorsqu'une ville s'assemble pour faire choix de médecins, de constructeurs de vaisseaux ou de toute autre espèce d'ouvriers, n'est-il point vrai que l'orateur n'aura point alors de conseil à donner, puisqu'il est évident que dans chacun de ces choix il faut prendre le plus habile? Ni lorsqu'il s'agira de la construction des murs, des ports ou des arsenaux; mais que l'on consultera là-dessus des architectes? Ni lorsqu'on délibérera sur le choix d'un général, sur l'ordre dans lequel on marchera à l'ennemi, sur les postes dont on doit s'emparer; mais qu'en ces circonstances les gens de guerre diront leur avis, et les orateurs ne seront pas consultés? Qu'en penses-tu, Gorgias? Puisque tu te dis orateur et capable de former d'autres orateurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître les effets de ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici pour tes intérêts. Peut-être, parmi les assistants, y en a-t-il qui désirent d'être de tes disciples, comme j'en sais quelques-uns et même beaucoup qui ont cette envie et qui n'osent pas t'interroger. Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes : Gorgias, que nous en reviendra-t-il si nous prenons tes leçons? Sur quoi serons-nous en état de donner conseil à nos citoyens? sera-ce seulement sur le juste et l'injuste, ou en outre sur les objets dont Socrate vient de parler? Essaye de leur répondre.

GORGIAS. Je vais en effet, Socrate, essayer de te montrer clairement toute la vertu de la rhétorique; car tu m'as mis parfaitement sur la voie. Tu sais sans doute que

Digitized by Google

les arsenaux des Athéniens, leurs murailles, leurs ports ont été construits en partie sur les conseils de Thémistocle, en partie sur ceux de Périclès, et non sur ceux des ouvriers. SOCRATE. Je sais, Gorgias, qu'on le dit de Thémistocle. A l'égard de Périclès, je l'ai entendu moi-même lorsqu'il conseilla aux Athéniens d'élever la muraille qui sépare Athènes du Pirée. GORGIAS. Ainsi tu vois, Socrate, que quand il s'agit de prendre un parti sur les objets dont tu parlais, les orateurs sont ceux qui conseillent, et dont l'avis l'emporte. SOCRATE. C'est aussi ce qui m'étonne, Gorgias, et ce qui est cause que je t'interroge depuis si longtemps sur la vertu de la rhétorique. Elle me paraît merveilleusement grande, à l'envisager sous ce point de vue.

GORGIAS. Si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts! Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré avec mon frère et d'autres médecins chez de certains malades qui ne voulaient point ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que de la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans quelle ville tu voudras, et qu'il soit question de disputer de vive voix dans l'assemblée du peuple ou dans quelque autre réunion, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, celui-ci n'attirera nulle attention, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il en a le désir. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle, en présence de la multitude, d'une manière plus persuasive que tout autre artisan quel qu'il soit. La vertu de la rhétorique est donc telle et aussi grande que je viens de dire.

Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique comme

Digitized by Google

on use des autres exercices. Car, dans l'usage de ceux-ci, parce qu'on a appris le pugilat, le pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela s'en servir contre tout le monde, ni frapper ses amis, les percer et les tuer. Mais, par Jupiter, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps robuste et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, quelque autre de ses parents ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres de gymnase et d'escrime. Ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un usage légitime contre les ennemis et les méchants, pour la défense et non pour l'attaque. Ces élèves, au contraire, usent mal de leur force et de leur art en le détournant de son but. Il ne s'ensuit pas de là que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui ; mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent.

On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur tout; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude sur tel sujet qu'il lui plaira. Mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins leur réputation, non plus qu'aux autres artisans, parce qu'il est en son pouvoir de le faire; au contraire, il doit user de la rhétorique comme des autres exercices, selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, possédant le talent oratoire, abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui l'a formé. Car il ne lui a mis son art entre les mains qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'il est juste de haïr, de chasser et de faire mourir, et non pas le maître.

Digitized by Google

SOCRATE. Je pense, Gorgias, que tu as assisté comme moi à bien des disputes, et que tu y as remarqué que, sur quelque sujet que les hommes entreprennent de converser, ils ont bien de la peine à fixer de part et d'autre leurs idées, et à terminer l'entretien après s'être instruits et avoir instruit les autres. Mais s'élève-t-il entre eux quelque controverse, et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté, ils se fâchent et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit, et qu'on ne fait que disputer sans chercher à résoudre la question. Quelques-uns même finissent par les injures les plus grossières, et se séparent après avoir dit et entendu des personnalités si odieuses, que les assistants se veulent du mal d'avoir écouté de pareils hommes.

A quel propos te préviens-je là-dessus? c'est qu'il me paraît que tu ne parles point à présent d'une manière conséquente, ni bien assortie à ce que tu as dit plus haut touchant la rhétorique. J'appréhende donc, si je te réfute, que tu n'ailles te mettre dans l'esprit que je ne dispute pas sur la chose même, afin qu'elle s'éclaircisse, mais contre toi. Si tu es donc du même caractère que moi, je t'interrogerai avec plaisir; sinon, je n'irai pas plus loin. Mais quel est mon caractère? Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres quand ils s'écartent du vrai, et qui du reste ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter. Je tiens en effet pour un bien d'autant plus grand d'être réfuté, qu'il est véritablement plus avantageux d'être délivré du plus grand des maux que d'en délivrer un autre. Car je ne connais pour l'homme aucun mal égal à celui d'avoir une opinion fausse sur la matière que nous traitons. Si tu dis donc que tu es dans les mêmes dispositions que moi, continuons la conversation; et si tu crois devoir la laisser là, j'y consens, terminons ici cet entretien.

GORGIAS. Je me flatte, Socrate, d'être de ceux dont tu

Digitized by Google

as fait le portrait : il nous faut pourtant avoir égard aussi à ceux qui nous écoutent. Longtemps avant que tu vinsses, je leur ai déjà expliqué bien des choses ; et si nous reprenons la conversation, peut-être nous mènera-t-elle bien loin. Il convient donc de penser aussi aux assistants pour n'en retenir aucun qui aurait l'intention de faire quelque autre chose. CHÉRÉPHON. Vous entendez, Gorgias et Socrate, le bruit que font tous ceux qui sont présents pour témoigner le désir qu'ils ont de vous entendre si vous continuez à parler. Pour moi, aux dieux ne plaise que j'aie jamais assez peu de loisir pour être obligé de quitter une dispute aussi intéressante et aussi bien dirigée, afin d'aller vaquer à quelque affaire plus importante ! CALLICLÈS. Par tous les dieux, Chéréphon, tu as raison. J'ai déjà assisté à bien des entretiens, mais je ne sais si aucun m'a causé autant de plaisir que celui-ci. C'est pourquoi vous m'obligeriez si vous vouliez converser ainsi toute la journée. SOCRATE. Si Gorgias y consent, tu ne trouveras, Calliclès, nul obstacle de ma part. GORGIAS. Il serait désormais honteux pour moi de n'y pas consentir, Socrate, surtout après m'être engagé à répondre à quiconque voudra m'interroger. Reprends donc l'entretien, si cela plaît à la compagnie, et demande-moi ce que tu jugeras à propos.

SOCRATE. Écoute, Gorgias, ce qui me surprend dans ton discours. Peut-être n'as-tu rien dit que de vrai, et t'ai-je mal compris. Tu es, dis-tu, en état de former un homme à l'art oratoire, s'il veut prendre tes leçons. GORGIAS. Oui. SOCRATE. Tu le rendras donc capable de parler sur tout d'une manière plausible devant la multitude, non en enseignant, mais en persuadant? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. Tu as ajouté en conséquence que, touchant ce qui regarde la santé, l'orateur sera plus propre à persuader que le médecin. GORGIAS. Je l'ai dit, il est vrai, pourvu qu'il ait affaire à la multitude. SOCRATE: Par la multitude tu entends sans doute les ignorants : car apparemment l'orateur ne sera pas plus propre à persuader

Digitized by Google

que le médecin devant des personnes instruites. GORGIAS. Tu dis vrai. SOCRATE. S'il est donc plus propre à persuader que le médecin, n'est-il pas plus propre à persuader que celui qui sait? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. Quoique lui-même ne soit pas médecin, n'est-ce pas? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Mais celui qui n'est pas médecin n'est-il point ignorant dans les choses où le médecin est savant? GORGIAS. Cela est évident. SOCRATE. Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader que le savant vis-à-vis des ignorants, s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin. N'est-ce point ce qui résulte de là, ou s'ensuit-il autre chose? GORGIAS. Oui, c'est ce qui en résulte dans le cas présent.

SOCRATE. Cet avantage de l'orateur et de la rhétorique n'est-il pas le même par rapport aux autres arts? je veux dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elle s'instruise de la nature des choses, et qu'il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière qu'elle paraisse aux yeux des ignorants plus savante que ceux qui savent. GORGIAS. N'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là pour ne le céder en rien aux autres artisans? SOCRATE. Si, en cette qualité, l'orateur le cède ou ne le cède point aux autres, c'est ce que nous examinerons tout à l'heure, au cas que notre sujet le demande. Mais auparavant voyons si, par rapport au juste et à l'injuste, au beau et au laid, au bon et au mauvais, l'orateur se trouve dans le même cas que par rapport à la santé et aux objets des autres arts, et qu'ignorant ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, il ait seulement imaginé là-dessus quelque expédient pour persuader, et paraître vis-à-vis des ignorants mieux instruit que les savants, quoiqu'il soit lui-même ignorant; ou bien voyons si c'est une nécessité que celui qui veut apprendre la rhétorique sache tout cela, et s'y soit rendu habile, avant que de prendre tes leçons; ou si, au cas qu'il n'en ait nulle connaissance, toi, qui es

Digitized by Google

maître de rhétorique, tu ne lui enseigneras point du tout ces choses, parce que ce n'est pas ton affaire; et si tu feras en sorte d'ailleurs que, ne les sachant point, il paraisse les savoir devant la multitude, et qu'il passe pour homme de bien sans l'être; ou si tu ne pourras point absolument lui enseigner la rhétorique, à moins qu'il n'ait appris d'avance la vérité touchant ces matières. Que penses-tu là-dessus, Gorgias? et, au nom de Jupiter, développe-nous, comme tu l'as promis il n'y a qu'un moment, toute la vertu de la rhétorique.

GORGIAS. Je pense, Socrate, que quand il ne saurait rien de tout cela, il l'apprendrait auprès de moi. SOCRATE. Arrête : tu réponds très-bien. Afin donc que tu puisses faire de quelqu'un un orateur, il faut qu'il sache ce que c'est que le juste et l'injuste, soit qu'il l'ait appris auparavant, soit qu'il l'apprenne ensuite de toi. GORGIAS. Sans contredit. SOCRATE. Mais, quoi! celui qui a appris le métier du charpentier est-il charpentier ou non? GORGIAS. Il l'est. SOCRATE. Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin? en un mot, par rapport à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que l'on devient par cette connaissance? GORGIAS. Sans doute. SOCRATE. Par la même raison donc, celui qui a appris la justice est juste. GORGIAS. Sans contredit. SOCRATE. Mais l'homme juste fait des actions justes. GORGIAS. Oui. SOCRATE. Ainsi c'est une nécessité que l'orateur soit juste, et que l'homme juste veuille faire des actions justes. GORGIAS. Du moins la chose paraît telle. SOCRATE. L'homme juste ne voudra donc jamais commettre une injustice. GORGIAS. Nécessairement. SOCRATE. Ne suit-il pas nécessairement de ce qui a été dit que l'orateur est juste? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Jamais par conséquent l'orateur ne voudra commettre une injustice. GORGIAS. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Te rappelles-tu d'avoir dit un peu plus haut

Digitized by Google

qu'il ne faut pas s'en prendre aux maîtres de gymnase, ni les chasser des villes, parce qu'un athlète abuse du pugilat, et fait quelque action injuste; pareillement que, si quelque orateur fait un usage injuste de la rhétorique, il ne faut pas s'en prendre au maître qui l'a formé, ni le bannir de l'État, mais à celui qui a commis l'injustice, et n'a point usé de la rhétorique comme il le devait? As-tu dit cela ou non? GORGIAS. Je l'ai dit. SOCRATE. Venons-nous de voir ou non que ce même orateur est incapable de commettre aucune injustice? GORGIAS. Nous venons de le voir. SOCRATE. Et ne disais-tu pas dès le commencement, Gorgias, que la rhétorique a pour objet les discours qui traitent non du pair et de l'impair, mais du juste et de l'injuste? N'est-il pas vrai? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Lors donc que tu parlais de la sorte, je supposais que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisque ses discours roulent toujours sur la justice. Mais quand je t'ai entendu dire un peu après que l'orateur pouvait faire un usage injuste de la rhétorique, j'ai été surpris, et j'ai cru que tes deux discours ne s'accordaient pas : c'est ce qui m'a fait dire que si tu regardais, ainsi que moi, comme un avantage d'être réfuté, nous pouvions continuer l'entretien; sinon, qu'il fallait le laisser là. Nous étant mis ensuite à examiner la chose, tu vois toi-même qu'il a été accordé que l'orateur ne peut user injustement de la rhétorique, ni vouloir commettre une injustice. Et, par le Chien, ce n'est pas la matière d'un petit entretien, Gorgias, que d'examiner à fond ce qu'il faut penser à cet égard.

POLUS. Quoi donc, Socrate! as-tu réellement de la rhétorique l'opinion que tu viens de dire? Ou ne crois-tu pas plutôt que Gorgias a eu honte de ne pas t'avouer que l'orateur ne connaît ni le juste, ni le beau, ni le bon, et que si on venait chez lui sans être instruit de ces choses, il les enseignerait? C'est cet aveu probablement qui est cause de la contradiction où il est tombé, et dont tu t'applaudis, l'ayant jeté dans ces sortes de questions. Mais penses-tu

Digitized by Google

qu'il y ait quelqu'un au monde qui reconnaisse qu'il n'a aucune notion de la justice, et qu'il n'est pas en état d'en instruire les autres? En vérité, il faut bien peu d'urbanité pour amener l'entretien à de pareils discours.

SOCRATE. Aimable Polus, nous nous procurons des amis et des enfants tout exprès, afin que si nous venons à faire quelque faux pas étant devenus vieux, vous autres jeunes gens, vous redressiez et nos actions et nos discours. Si donc nous nous sommes trompés dans ce que nous avons dit, Gorgias et moi, toi qui as tout entendu, redresse-nous : tu le dois. Parmi tous nos aveux, s'il y en a quelqu'un qui te paraisse mal accordé, je te permets de revenir dessus et de le réformer à ta guise, pourvu seulement que tu prennes garde à une chose. POLUS. A quoi donc? SOCRATE. A réprimer, Polus, cette démangeaison de faire de longs discours, à laquelle tu étais sur le point de te livrer au commencement de cet entretien. POLUS. Quoi! ne pourrai-je point parler aussi longtemps qu'il me plaira? SOCRATE. Tu serais bien à plaindre, mon cher, si, étant venu à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on a la plus grande liberté de parler, tu étais le seul que l'on privât de ce droit. Mais mets-toi aussi à ma place. Si tu parles à ton aise, et que tu refuses de répondre avec précision à ce qu'on te propose, ne serais-je pas bien à plaindre à mon tour s'il ne m'était point permis de m'en aller et de ne pas t'écouter?

Si donc tu prends quelque intérêt à la dispute précédente, et que tu veuilles la rectifier, reviens, ainsi que j'ai dit, sur tel endroit qu'il te plaira, interrogeant et répondant à ton tour, comme nous avons fait Gorgias et moi, combattant mes raisons, et me permettant de combattre les tiennes. Tu te donnes sans doute pour savoir les mêmes choses que Gorgias, n'est-ce pas? POLUS. Oui. SOCRATE. Par conséquent tu te livres aussi à quiconque veut t'interroger sur quelque sujet que ce soit, comme étant en état de le satisfaire? POLUS. Assurément. So-

Digitized by Google

CRATE. Eh bien, choisis lequel des deux il te plaira d'interroger ou de répondre. POLUS. J'accepte la proposition : réponds-moi, Socrate.

Puisque Gorgias te paraît embarrassé à expliquer ce que c'est que la rhétorique, dis-nous ce que tu en penses. SOCRATE. Me demandes-tu quelle espèce d'art c'est, selon moi? POLUS. Oui. SOCRATE. A te dire la vérité, Polus, je ne la regarde pas comme un art. POLUS. Comment la regardes-tu donc? SOCRATE. Comme une chose que tu te vantes d'avoir réduite en art dans un écrit que j'ai lu depuis peu. POLUS. Quelle chose encore? SOCRATE. Une espèce de routine. POLUS. La rhétorique est donc une routine, à ton avis? SOCRATE. Oui, à moins que tu ne sois d'un autre sentiment. POLUS. Et quel est l'objet de cette routine? SOCRATE. De procurer de l'agrément et du plaisir. POLUS. Ne juges-tu pas que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle met en état de faire plaisir aux hommes?

SOCRATE. Quoi donc, Polus, t'ai-je déjà expliqué ce que j'entends par la rhétorique, pour me demander après cela si je ne la trouve pas belle? POLUS. Ne t'ai-je point entendu dire que c'est une certaine routine? SOCRATE. Puisque tu prises si fort ce qu'on appelle faire plaisir, voudrais-tu bien m'en faire un petit? POLUS. Volontiers. SOCRATE. Demande-moi un peu si je regarde la cuisine comme un art. POLUS. J'y consens. Quel art est-ce que la cuisine? SOCRATE. Ce n'en est point un, Polus. POLUS. Qu'est-ce donc? parle. SOCRATE. Je vais le dire. C'est une espèce de routine. POLUS. Quel est son objet, dis? SOCRATE. Le voici. C'est, mon cher Polus, de procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS. La cuisine et la rhétorique sont elles la même chose? SOCRATE. Point du tout; mais elles font l'une et l'autre partie de la même profession. POLUS. De quelle profession, s'il te plaît? SOCRATE. Je crains qu'il ne soit pas très-poli de dire ce qui en est; et je n'ose le faire à

Digitized by Google

cause de Gorgias, de peur qu'il ne s'imagine que je veux tourner en ridicule sa profession. Pour moi, j'ignore si la rhétorique que Gorgias professe est celle que j'ai en vue, d'autant plus que la dispute précédente ne nous a pas découvert clairement ce qu'il en pense. Quant à ce que j'appelle rhétorique, c'est une partie d'une certaine chose qui n'est point du tout belle. GORGIAS. De quelle chose, Socrate? dis et ne crains point de m'offenser. SOCRATE. Il me paraît donc, Gorgias, que c'est une certaine profession, où l'art n'entre à la vérité pour rien, mais qui suppose un esprit habile à conjecturer, courageux, et naturellement propre à converser avec les hommes.

J'appelle *flatterie* le genre sous lequel elle est comprise. Ce genre me paraît se diviser en je ne sais combien de parties, du nombre desquelles est aussi la cuisine. On croit communément que c'est un art; mais, à mon avis, ce n'en est point un : c'est seulement un usage, une routine. Je compte aussi parmi les parties de la flatterie la rhétorique, ainsi que la toilette et la sophistique, et j'attribue à ces quatre parties quatre objets différents. Maintenant, si Polus veut m'interroger, qu'il interroge. Car je ne lui ai pas encore expliqué quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique. Il ne s'aperçoit pas que je n'ai point achevé ma réponse; et comme si elle l'était, il me demande si je ne tiens point la rhétorique pour une belle chose. Pour moi, je ne lui dirai pas si je la tiens pour belle ou pour laide, qu'auparavant je ne lui aie répondu ce que c'est. Cela ne serait pas dans l'ordre, Polus. Demande-moi donc, si tu veux l'entendre, quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique. POLUS. Soit, je te le demande. Dis-moi quelle partie c'est. SOCRATE. Comprendras-tu ma réponse? La rhétorique est, à mon avis, le simulacre d'une partie de la politique. POLUS. Mais encore, est-elle belle ou laide? SOCRATE. Je dis qu'elle est laide; car j'appelle laid tout ce qui est mauvais, puisqu'il faut te répondre comme si tu comprenais déjà ma pensée.

Digitized by Google

GORGIAS. Par Jupiter, Socrate, je ne conçois pas moi-même ce que tu veux dire. SOCRATE. Je n'en suis pas surpris, Gorgias; je n'ai encore rien développé. Mais Polus est jeune et ardent. GORGIAS. Laisse-le là, et explique-moi en quel sens tu dis que la rhétorique est le simulacre d'une partie de la politique. SOCRATE. Je vais essayer de t'exposer sur cela ma pensée. Si la chose n'est point telle que je le dis, Polus me réfutera.

N'y a-t-il pas une chose que tu appelles corps, et une autre que tu appelles âme? GORGIAS. Sans contredit. SOCRATE. Ne penses-tu pas qu'il y a une bonne constitution propre à l'un et à l'autre? GORGIAS. Oui. SOCRATE. Ne reconnais-tu pas aussi à leur égard une constitution qui paraît bonne, et qui ne l'est pas? Je m'explique. Plusieurs paraissent avoir le corps bien constitué; et tout autre qu'un médecin ou un maître de gymnase ne s'apercevrait pas aisément qu'il n'est pas bien constitué. GORGIAS. Tu dis vrai. SOCRATE. Je dis donc qu'il y a dans le corps et dans l'âme je ne sais quoi qui fait juger qu'ils sont l'un et l'autre en bon état, quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela. GORGIAS. Cela est ainsi.

SOCRATE. Voyons si je pourrai te faire entendre plus clairement ce que je veux dire. Je dis qu'il y a deux arts qui se rapportent au corps et à l'âme. Celui qui répond à l'âme, je l'appelle politique. Pour l'autre, qui regarde le corps, je ne saurais le désigner par un seul nom. Mais, quoique la culture du corps soit une, j'en fais deux parties, dont l'une est la gymnastique et l'autre la médecine. Et divisant de même la politique en deux, je mets la législation vis-à-vis de la gymnastique, et la justice vis-à-vis de la médecine. Car d'un côté la gymnastique et la médecine, et de l'autre la législation et la justice, ont beaucoup de rapport entre elles, parce qu'elles s'exercent sur le même objet. Néanmoins elles diffèrent l'une de l'autre en quelque chose.

Digitized by Google

Ces quatre arts étant tels que j'ai dit, et ayant toujours pour but de leurs soins le meilleur état possible, les uns du corps, les autres de l'âme, la flatterie s'en est aperçue, je ne dis point par une connaissance réfléchie, mais par conjecture; et, s'étant partagée en quatre, elle s'est insinuée sous chacun de ces arts, se donnant pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle ne se met nullement en peine du meilleur; mais, visant toujours au plus agréable, elle attire par son appât les insensés, et les trompe, en sorte qu'elle leur paraît du plus grand prix. La cuisine s'est glissée sous la médecine, et prétend connaître les aliments les plus salutaires au corps; de façon que, si le médecin et le cuisinier avaient à disputer ensemble devant des enfants, ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfants, pour savoir qui des deux, du cuisinier ou du médecin, connaît mieux les qualités bonnes et mauvaises de la nourriture, le médecin mourrait de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie, et ce que je dis être une chose laide, Polus (car c'est à toi que j'adresse ceci), parce qu'elle ne vise qu'à l'agréable en négligeant le meilleur. J'ajoute que ce n'est point un art, mais une routine, d'autant qu'elle n'a aucun principe certain touchant la nature des choses dont elle s'occupe et qu'elle ne peut rendre raison de rien. Or je n'appelle point art une chose qui est dépourvue de raison; si tu prétends me contester ceci, je suis prêt à te répondre.

La flatterie en fait de ragoûts s'est donc cachée sous la médecine, comme j'ai dit. Sous la gymnastique s'est glissée de la même manière la toilette; pratique frauduleuse, trompeuse, ignoble et lâche, qui emploie pour séduire les airs, les couleurs, le poli, les vêtements : de manière que, portant à se parer d'une beauté empruntée, elle fait négliger la beauté naturelle que donne la gymnastique. Et pour ne pas m'étendre, je te dirai comme les géomètres (peut-être ainsi me comprendras-tu mieux), que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est à la méde-

Digitized by Google

cine; ou plutôt de cette manière : ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la législation; et ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la justice.

La différence que la nature a mise entre ces choses est telle que je viens de l'expliquer : mais, à cause de leur affinité, les sophistes et les rhéteurs se confondent, s'appliquent aux mêmes objets, et ne savent pas eux-mêmes quelle est leur profession, ni les autres hommes non plus. Si l'âme, en effet, ne commandait point au corps, et que le corps se gouvernât lui-même; si l'âme n'examinait point par elle-même, et ne discernait pas la différence de la cuisine et de la médecine, mais que le corps en fût juge, et qu'il les estimât par le plaisir qu'elles lui procurent, rien ne serait plus commun, mon cher Polus, que ce que dit Anaxagoras (car tu es sans doute habile en ces matières): toutes choses seraient confondues, on ne pourrait distinguer ce qui est salutaire en fait de médecine et de cuisine.

Tu as entendu ce que je pense de la rhétorique : elle est par rapport à l'âme ce que la cuisine est par rapport au corps. Peut-être est-ce une inconséquence de ma part d'avoir fait un long discours après te les avoir interdits. Mais je mérite d'être excusé; car, lorsque je me suis expliqué en peu de mots, tu ne m'as pas compris, et tu ne savais quel parti tirer de mes réponses; en un mot, tu avais besoin d'un développement. Lors donc que tu répondras, si je me trouve dans le même embarras à l'égard de tes réponses, je te permets de l'étendre à ton tour. Mais, tant que je pourrai en tirer parti, laisse-moi faire, rien n'est plus juste. Et maintenant, si cette réponse te donne quelque avantage sur moi, fais-en usage.

POLUS. Qu'est-ce donc que tu dis? La rhétorique est, à ton avis, la même chose que la flatterie. SOCRATE. J'ai dit seulement qu'elle en était une partie. Eh quoi, Polus, à ton âge tu manques déjà de mémoire; que sera-ce donc

Digitized by Google

quand tu seras vieux! POLUS. Te semble-t-il que dans les villes les bons orateurs soient regardés comme de vils flatteurs? SOCRATE. Est-ce une question que tu me fais, ou un discours que tu entames? POLUS. C'est une question. SOCRATE. Eh bien, il me paraît qu'on ne les regarde pas même. POLUS. Comment! on ne les regarde pas? De tous les citoyens ne sont-ils pas ceux qui ont le plus de pouvoir? SOCRATE. Non, si tu entends que le pouvoir est un bien pour celui qui l'a. POLUS. C'est ainsi que je l'entends. SOCRATE. A ce compte, je dis que les orateurs sont de tous les citoyens ceux qui ont le moins d'autorité. POLUS. Quoi! semblables aux tyrans, ne font-ils pas mourir celui qu'ils veulent? ne dépouillent-ils pas de ses biens et ne bannissent-ils pas des villes qui il leur plaît? SOCRATE. Par le Chien, je suis incertain, Polus, à chaque chose que tu dis, si tu parles de ton chef et si tu m'exposes ta façon de penser, ou si tu me demandes la mienne. POLUS. Je te demande la tienne. SOCRATE. A la bonne heure, mon cher ami. Pourquoi donc me fais-tu deux questions à la fois? POLUS. Comment, deux questions? SOCRATE. Ne me disais-tu pas tout à l'heure que les orateurs, tels que les tyrans, mettent à mort qui ils veulent; qu'ils dépouillent de ses biens et chassent des villes qui il leur plaît? POLUS. Oui, je le disais. SOCRATE. Eh bien, je te dis que ce sont deux questions, et je vais te satisfaire sur l'une et sur l'autre.

Je soutiens, Polus, que les orateurs et les tyrans ont très-peu de pouvoir dans les villes, comme je disais tout à l'heure; et qu'ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît être le plus avantageux. POLUS. Mais n'est-ce point là avoir un grand pouvoir? SOCRATE. Non, à ce que prétend Polus. POLUS. Moi, je prétends cela? c'est tout le contraire. SOCRATE. Tu le prétends, te dis-je, puisque tu as avoué qu'un grand pouvoir est un bien pour celui qui en est revêtu. POLUS. Je le dis encore. SOCRATE. Crois-tu que ce soit un bien pour

Digitized by Google

quelqu'un de faire ce qui lui paraît être le plus avantageux, lorsqu'il est dépourvu de bon sens ; et appelles-tu cela avoir un grand pouvoir? POLUS. Nullement. SOCRATE. Prouve-moi donc que les orateurs ont du bon sens, et que la rhétorique est un art et non une flatterie, et tu m'auras réfuté. Mais tant que tu ne le prouveras pas, il demeurera toujours vrai que ce n'est point un bien pour les orateurs, ni pour les tyrans, de faire dans les villes ce qui leur plaît. Le pouvoir est à la vérité un bien, comme tu dis ; mais tu conviens toi-même que faire ce qu'on juge à propos, lorsqu'on est dépourvu de bon sens, est un mal. N'est-il pas vrai? POLUS. Oui. SOCRATE. Comment donc les orateurs et les tyrans auraient-ils un grand pouvoir dans les villes, à moins que Polus ne réduise Socrate à avouer qu'ils font ce qu'ils veulent? POLUS. Quel homme! SOCRATE. Je dis qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent : réfute-moi. POLUS. Ne viens-tu pas d'accorder qu'ils font ce qu'ils croient être le plus avantageux pour eux? SOCRATE. Je l'accorde encore. POLUS. Ils font donc ce qu'ils veulent. SOCRATE. Je le nie. POLUS. Quoi! lorsqu'ils font ce qu'ils jugent à propos? SOCRATE. Sans doute. POLUS. En vérité, Socrate, tu avances des choses pitoyables et insoutenables.

SOCRATE. Ne me condamne pas si vite, charmant Polus, pour parler ton langage[1]. Mais si tu as encore quelque question à me faire, prouve-moi que je me trompe ; sinon, réponds-moi. POLUS. Je consens à te répondre, afin de voir clair dans ce que tu viens de dire. SOCRATE. Penses-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire avaler une potion et ressentir de la douleur ;

[1] Le sophiste Polus affectait d'employer des mots d'un nombre égal de syllabes et qui se terminaient de même. Socrate, en imitant sa façon de parler, l'appelle ici ὦ λῶστε Πῶλε ; raillerie qu'il n'a pas été possible de faire passer dans la traduction. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

ou bien veulent-ils la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine? POLUS. Il est évident qu'ils veulent la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine. SOCRATE. Pareillement, ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veuille aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire s'enrichir : les richesses en effet sont le but de ces voyages par mer. POLUS. Sans doute. SOCRATE. N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste, de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait? POLUS. Oui.

SOCRATE. Y a-t-il quoi que ce soit au monde qui ne soit ou bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre? POLUS. Cela ne saurait être autrement, Socrate. SOCRATE. Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses la sagesse, la santé, la richesse, et toutes les autres semblables; et leurs contraires au rang des mauvaises? POLUS. Oui. SOCRATE. Et par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises n'entends-tu pas celles qui tantôt tiennent du bien, tantôt du mal, et tantôt ne tiennent ni de l'un ni de l'autre; par exemple, être assis, marcher, courir, naviguer : et encore les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature! n'est-ce pas là ce que tu entends par ce qui n'est ni bon ni mauvais, ou bien est-ce autre chose? POLUS. Non, c'est cela même.

SOCRATE. Lorsque les hommes font ces choses indifférentes, les font-ils en vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue de celles-là? POLUS. Ils font les indifférentes en vue des bonnes. SOCRATE. C'est donc toujours le bien que nous poursuivons en marchant lorsque nous marchons, dans la pensée que cela nous sera plus avantageux; et c'est en vue du même bien que nous nous arrêtons lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas? POLUS. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions persuadé que c'est ce qu'il y a de mieux à faire! n'est-il pas vrai? POLUS. Assurément. SOCRATE. Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait. POLUS. Je l'avoue. SOCRATE. Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait? POLUS. Sans contredit. SOCRATE. Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir de la ville, lui enlever ses biens : mais, si cela est avantageux, on veut le faire; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : quant à celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises et aux mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai ou non? pourquoi ne réponds-tu pas? POLUS. Cela me semble vrai.

SOCRATE. Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour soi, quoique ce soit en effet le plus mauvais, il fait alors ce qu'il juge à propos : n'est-ce pas? POLUS. Oui. SOCRATE. Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais? que ne réponds-tu? POLUS. Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut. SOCRATE. Se peut-il donc qu'un tel homme ait un grand pouvoir dans sa ville, si, de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir? POLUS. Cela ne se peut. SOCRATE. Par conséquent j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qu'il juge à propos, sans jouir néanmoins d'un grand pouvoir ni faire ce qu'il veut.

POLUS. Comme si toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans une ville tout ce qui te plaît que de ne pas l'avoir; et comme si, lorsque tu vois quelqu'un qui fait mourir celui qu'il juge à propos, le

Digitized by Google

dépouille de ses biens, le met dans les fers, tu ne lui portais pas envie! SOCRATE. Supposes-tu qu'il agisse en cela justement, ou injustement? POLUS. De quelque manière qu'il agisse, n'est-ce pas toujours une chose digne d'envie? SOCRATE. Parle mieux, Polus. POLUS. Pourquoi donc? SOCRATE. Parce qu'il ne faut point porter envie à ceux dont le sort n'en doit exciter aucune, ni aux malheureux, mais en avoir pitié. POLUS. Quoi! juges-tu que telle est la condition de ceux dont je te parle? SOCRATE. Quelle autre idée pourrais-je en avoir? POLUS. Tu regardes donc comme malheureux et digne de compassion quiconque fait mourir celui qu'il juge à propos, lors même qu'il le condamne justement à la mort? SOCRATE. Point du tout; mais aussi il ne me paraît pas digne d'envie. POLUS. N'as-tu pas dit tout à l'heure qu'il est malheureux? SOCRATE. Oui, mon cher, je l'ai dit de celui qui met à mort injustement, et, de plus, qu'il est digne de pitié. Pour celui qui ôte la vie justement à un autre, je dis qu'il ne doit point faire envie. POLUS. L'homme qui est injustement mis à mort n'est-il pas en même temps malheureux et à plaindre? SOCRATE. Moins que l'auteur de sa mort, Polus, et moins encore que celui qui a mérité de mourir.

POLUS. Comment cela, Socrate? SOCRATE. Le voici. C'est que le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice. POLUS. Est-ce là le plus grand mal! Souffrir une injustice n'en est-ce pas un plus grand? SOCRATE. Nullement. POLUS. Aimerais-tu donc mieux recevoir une injustice que de la faire? SOCRATE. Je ne voudrais ni l'un ni l'autre. Mais s'il fallait absolument commettre une injustice ou la souffrir, j'aimerais mieux la souffrir que de la commettre. POLUS. Est-ce que tu n'accepterais pas la condition de tyran? SOCRATE. Non, si par être tyran tu entends la même chose que moi. POLUS. J'entends par là ce que je disais tout à l'heure, avoir le pouvoir de faire dans une ville tout ce qu'on juge à propos, de tuer, de bannir, en un mot d'agir en tout à sa fantaisie.

Digitized by Google

SOCRATE. Mon cher ami, fais réflexion à ce que je vais dire. Si, lorsque la place publique est pleine de monde, tenant un poignard caché sous mon bras, je te disais : Je me trouve en ce moment, Polus, revêtu d'un pouvoir merveilleux et égal à celui d'un tyran. De tous ces hommes que tu vois, celui que je jugerai à propos de faire mourir mourra tout à l'heure. S'il me semble que je doive casser la tête à quelqu'un, il l'aura cassée à l'instant; si je veux déchirer son habit, il sera déchiré : tant est grand le pouvoir que j'ai dans cette ville. Si tu refusais de me croire et que je te montrasse mon poignard, peut-être dirais-tu en le voyant : Socrate, il n'est personne à ce compte qui n'eût un grand pouvoir. Tu pourrais de la même façon brûler la maison de tel citoyen qu'il te plairait, mettre le feu aux arsenaux des Athéniens, à leurs galères, et à tous les vaisseaux appartenant au public ou aux particuliers. Mais la grandeur du pouvoir ne consiste point précisément à faire ce qu'on juge à propos. Le crois-tu? POLUS. Non assurément, du moins de cette manière. SOCRATE. Me dirais-tu bien la raison pour laquelle tu rejettes un semblable pouvoir? POLUS. Oui. SOCRATE. Dis-la donc. POLUS. C'est qu'il est inévitable pour quiconque en userait d'être puni. SOCRATE. Être puni n'est-ce point un mal? POLUS. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi, mon cher, tu juges donc de nouveau que l'on a un grand pouvoir lorsque, faisant ce qu'on juge à propos, on ne fait rien que d'avantageux, et qu'alors c'est une bonne chose. C'est en cela que consiste, à ce qu'il semble, le grand pouvoir : hors de là, c'est un pouvoir funeste et misérable. Examinons encore ceci. Ne convenons-nous point qu'il est quelquefois bien de faire ce dont nous parlions à l'instant, de mettre à mort les citoyens, de les bannir, de leur ôter leurs biens; et que quelquefois il ne l'est point? POLUS. Sans contredit. SOCRATE. Nous sommes donc, à ce qu'il paraît, d'accord sur ce point, toi et moi. POLUS. Oui. SOCRATE. Dans quel cas dis-tu qu'il

Digitized by Google

est bien de faire ces sortes de choses? Assigne-moi les bornes que tu y mets. POLUS. Réponds toi-même à cette question, Socrate. SOCRATE. Eh bien, Polus, puisque tu préfères entendre ma réponse, je dis qu'il est bien de les faire lorsqu'on les fait justement, et mal lorsqu'on les fait injustement.

POLUS. Il est vraiment bien difficile de te réfuter, Socrate! Un enfant même ne te prouverait-il pas que tu ne dis point la vérité? SOCRATE. Je serai fort redevable à cet enfant, et je ne te le serai pas moins si tu me réfutes et si tu me délivres de mes extravagances. Ne te lasse point d'obliger un homme qui t'aime, et daigne me réfuter. POLUS. Il n'est pas besoin, Socrate, de recourir pour cela à des événements anciens. Ce qui s'est passé hier et avant-hier suffit pour te confondre et pour démontrer que beaucoup d'hommes coupables d'injustices sont heureux. SOCRATE. Quels sont ces événements? POLUS. Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, roi de Macédoine. SOCRATE. Si je ne le vois, du moins j'en entends parler. POLUS. Qu'en penses-tu? Est-il heureux ou malheureux? SOCRATE. Je n'en sais rien, Polus. Je n'ai point encore eu d'entretien avec lui. POLUS. Quoi donc! tu saurais ce qui en est si tu t'étais entretenu avec lui; et tu ne peux connaître par une autre voie, d'ici même, s'il est heureux? SOCRATE. Non, certes, par Jupiter!

POLUS. Évidemment, Socrate, tu diras de même que tu ignores si le grand roi est heureux. SOCRATE. Et je dirai vrai; car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice. POLUS. Eh quoi! est-ce que tout le bonheur consiste en cela? SOCRATE. Oui, selon moi, Polus. Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, soit homme, soit femme, est heureux; et que quiconque est injuste et méchant est malheureux. POLUS. Cet Archélaüs dont je parle est donc malheureux à ton compte? SOCRATE. Oui, mon cher, s'il est injuste. POLUS. Et comment ne serait-il pas injuste, lui qui n'avait aucun

Digitized by Google

droit au trône qu'il occupe, puisqu'il est né d'une mère esclave d'Alcétas, frère de Perdiccas? Selon les lois il était esclave d'Alcétas; il aurait dû le servir s'il avait voulu suivre la justice, et, en conséquence, il aurait été heureux, à ce que tu prétends. Au lieu qu'aujourd'hui il est devenu souverainement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits. Car, ayant d'abord envoyé chercher Alcétas, son maître et son oncle, comme pour lui remettre l'autorité dont Perdiccas l'avait dépouillé, il le reçut chez lui, l'enivra, lui et son fils Alexandre, qui était son cousin et à peu près du même âge, et, les ayant mis de nuit dans un chariot et transportés de nuit hors du palais, il les fit égorger tous deux, et s'en débarrassa ainsi. Cet attentat commis, il ne s'aperçut point de son malheur extrême et n'en conçut nul repentir; mais, peu de temps après, loin de consentir à devenir heureux en prenant soin, comme la justice l'exigeait, de l'éducation de son frère, fils légitime de Perdiccas, âgé d'environ sept ans, et en lui rendant la couronne qui lui appartenait de droit, il le jeta dans un puits après l'avoir fait étouffer, et dit à Cléopâtre, mère de l'enfant, qu'il était tombé dans ce puits en poursuivant une oie, et y était mort. Aussi, s'étant rendu coupable de plus de crimes qu'aucun homme de Macédoine, est-il aujourd'hui, non pas le plus heureux, mais le plus malheureux de tous les Macédoniens. Et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de tout autre Macédonien à celle d'Archélaüs.

SOCRATE. Dès le commencement de cet entretien, Polus, je t'ai fait compliment sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique, ajoutant que tu avais négligé l'art de converser. Voilà donc ces raisons avec lesquelles un enfant me réfuterait? et, à t'entendre, tu as détruit avec ces raisons ce que j'ai avancé, que l'injuste n'est point heureux? Par où, mon cher, puisque je ne t'accorde absolument rien de ce que tu as dit? POLUS. C'est que tu ne le

Digitized by Google

veux pas ; car, du reste, tu penses comme moi. SOCRATE. Tu es admirable de prétendre me réfuter avec des arguments de rhétorique, comme ceux qui croient faire la même chose devant les tribunaux. Là, en effet, un avocat s'imagine en avoir réfuté un autre lorsqu'il a produit un grand nombre de témoins distingués pour confirmer ce qu'il avance, et que sa partie adverse n'en a produit qu'un seul, ou point du tout. Mais ce genre de réfutation ne sert de rien pour découvrir la vérité ; car quelquefois un accusé peut être condamné à faux sur la déposition d'un grand nombre de témoins qui paraissent être de quelque poids. Et, dans le cas présent, presque tous les Athéniens et les étrangers seront de ton avis sur les choses dont tu parles ; et, si tu veux produire contre moi des témoignages pour me prouver que la vérité n'est pas de mon côté, tu auras, quand il te plaira, pour témoins Nicias, fils de Nicérate, et ses frères, qui ont donné ces trépieds qu'on voit rangés de suite dans le temple de Bacchus ; tu auras encore, si tu veux, Aristocrate, fils de Scellios, de qui est cette belle offrande dans le temple d'Apollon Pythien ; tu auras aussi toute la maison de Périclès, et telle autre famille d'Athènes que tu jugeras à propos de choisir. Mais moi, quoique seul, je ne suis pas de ton avis ; car tu ne me forces pas de m'y rendre ; mais, produisant contre moi une foule de faux témoins, tu entreprends de me déposséder de mon bien et de la vérité. Pour moi, je n'attache aucune valeur à ma conclusion sur le sujet qui nous occupe, à moins que je ne te réduise à rendre toi-même témoignage à la vérité de ce que je dis ; et toi, je pense, tu n'as rien conclu contre moi ; à moins que je ne dépose, quoique seul, en ta faveur, et que tu ne comptes absolument pour rien le témoignage des autres. Voilà donc deux manières de réfuter : l'une que tu crois bonne, ainsi que bien d'autres ; l'autre que je juge telle aussi de mon côté. Comparons-les ensemble, et voyons si elles ne diffèrent en rien. Car les objets sur lesquels nous ne sommes point

Digitized by Google

d'accord ne sont pas de petite conséquence ; au contraire, il n'y en a peut-être point qu'il soit plus beau de connaître et plus honteux d'ignorer, puisque le point capital auquel ils aboutissent est de savoir ou d'ignorer qui est heureux ou malheureux. Et, pour en venir au sujet de notre dispute, tu prétends en premier lieu qu'il est possible qu'on soit heureux étant injuste et au milieu même de l'injustice, puisque tu crois qu'Archélaüs, quoique injuste, n'en est pas moins heureux. N'est-ce pas ainsi que nous devons concevoir ta manière de penser? POLUS. Sans doute. SOCRATE. Et moi je soutiens que la chose est impossible. Voilà un premier point sur lequel nous ne nous accordons point. Soit. Mais le coupable sera-t-il heureux si on lui fait justice et s'il est puni? POLUS. Point du tout; au contraire, s'il était dans ce cas, il serait très-malheureux. SOCRATE. Si le coupable n'obtient pas justice, il sera donc heureux à ton compte? POLUS. Je le soutiens. SOCRATE. Et moi je pense, Polus, que l'homme injuste et criminel est malheureux en toute manière ; mais qu'il l'est encore davantage s'il ne subit aucun châtiment et s'il n'obtient pas justice, et qu'il l'est moins s'il reçoit de la part des hommes et des dieux la juste punition de ses forfaits.

POLUS. Tu avances là d'étranges paradoxes, Socrate. SOCRATE. Je vais essayer, mon cher, de te faire dire les mêmes choses que moi : car je te tiens pour mon ami. Voilà donc les objets sur lesquels nous sommes partagés de sentiments. Juges-en toi-même. J'ai dit quelque part plus haut que commettre une injustice est un plus grand mal que de la souffrir. POLUS. Cela est vrai. SOCRATE. Et toi, que c'est un plus grand mal de la souffrir. POLUS. Oui. SOCRATE. J'ai avancé que ceux qui agissent injustement sont malheureux; et tu m'as réfuté là-dessus. POLUS. Oui, par Jupiter ! SOCRATE. A ce que tu crois, Polus. POLUS. Et probablement j'ai raison de le croire. SOCRATE. De ton côté, tu tiens les méchants pour heureux lorsqu'ils ne portent pas la peine de leur injustice. POLUS. Sans

Digitized by Google

contredit. Socrate. Et moi je dis qu'ils sont très-malheureux, et que ceux qui subissent le châtiment qu'ils méritent le sont moins. Veux-tu aussi réfuter cela? Polus. Cette assertion est encore plus difficile à réfuter que la précédente, Socrate. Socrate. Point du tout, Polus : mais cela est impossible, car le vrai ne se réfute jamais.

Polus. Comment dis-tu? Quoi! un homme que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, qu'on met ensuite à la torture, qu'on déchire, à qui on brûle les yeux; qui, après avoir souffert en sa personne des tourments sans mesure, sans nombre et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfants et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif, cet homme sera plus heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, s'il passait toute sa vie maître dans sa ville, faisant ce qui lui plaît, étant un objet d'envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde? Et c'est là, selon toi, ce qu'il est impossible de réfuter?

Socrate. Tu cherches à m'épouvanter par de grands mots, brave Polus, mais tu ne me réfutes point : tout à l'heure tu appelais les témoins à ton secours. Quoi qu'il en soit, rappelle-toi une petite chose : as-tu supposé que cet homme aspirât injustement à la tyrannie? Polus. Oui. Socrate. Cela étant, l'un ne sera pas plus heureux que l'autre, ni celui qui a réussi à s'emparer injustement de la tyrannie, ni celui qui a été puni : car il ne saurait se faire que de deux malheureux l'un soit plus heureux que l'autre. Mais le plus malheureux des deux est celui qui a échappé au châtiment et s'est mis en possession de la tyrannie. Pourquoi ris-tu, Polus? C'est sans doute encore une nouvelle manière de réfuter que rire au nez d'un homme, sans rien alléguer contre ses raisons. Polus. Ne crois-tu pas être réfuté suffisamment, Socrate, en avançant ainsi des choses qu'aucun homme ne soutiendra jamais? Interroge plutôt qui tu voudras des assistants.

Digitized by Google

SOCRATE. Je ne suis point du nombre des politiques, Polus ; et l'an passé le sort m'ayant fait sénateur, lorsque ma tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, et qu'il me fallut recueillir les suffrages, je me rendis ridicule parce que je ne savais comment m'y prendre. Ne me parle donc point de recueillir les suffrages des assistants ; et si, comme je l'ai déjà dit, tu n'as point de meilleurs arguments à m'opposer, laisse-moi t'interroger à mon tour, et fais l'essai de ma façon de réfuter, que je crois être la bonne. Je ne sais produire qu'un seul témoin en faveur de ce que je dis ; c'est celui-là même avec qui je converse ; et je ne tiens nul compte de la foule. Je ne sais recueillir que le suffrage d'un seul ; pour la foule, je ne lui adresse pas même la parole. Vois donc si tu veux souffrir à ton tour d'être réfuté, en répondant à mes questions. Car je suis convaincu que, toi et moi et les autres hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la souffrir, et de n'être point puni de ses crimes que d'en être puni. POLUS. Je soutiens au contraire que ce n'est ni mon sentiment, ni celui d'aucun autre. Toi-même, aimerais-tu mieux qu'on te fît une injustice que d'en faire à autrui? SOCRATE. Oui, et toi aussi et tout le monde. POLUS. Il s'en faut bien : ni toi, ni moi, ni qui que ce soit n'est dans cette disposition. SOCRATE. Hé bien, répondras-tu? POLUS. J'y consens : car je suis extrêmement curieux de savoir ce que tu diras.

SOCRATE. Afin de l'apprendre, réponds-moi, Polus, comme si je commençais pour la première fois à t'interroger. Quel est le plus grand mal, à ton avis, de faire une injustice ou de la recevoir? POLUS. De la recevoir, selon moi. SOCRATE. Et quel est le plus laid de faire une injustice ou de la recevoir? Réponds. POLUS. De la faire. SOCRATE. Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal. POLUS. Point du tout. SOCRATE. J'entends. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon,

Digitized by Google

le mauvais et le laid soient la même chose. POLUS. Non certes.

SOCRATE. Et que dis-tu à ceci : toutes les belles choses, comme les corps, les couleurs, les figures, les sons, les genres de vie, les appelles-tu belles sans avoir rien en vue? et pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point ou par rapport à leur usage, à cause de l'utilité qu'on peut en tirer, ou par rapport à un certain plaisir, si leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent; est-il hors de là quelque autre raison qui te fasse dire qu'un corps est beau? POLUS. Je n'en connais point. SOCRATE. N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, à raison du plaisir ou de l'utilité qui en revient, ou de l'un et de l'autre à la fois? POLUS. J'en conviens. SOCRATE. N'en est-il pas ainsi des sons et de tout ce qui appartient à la musique? POLUS. Oui. SOCRATE. Ce qui est beau pareillement en fait de lois et de genres de vie ne l'est pas sans doute par une autre raison que parce qu'il est ou utile ou agréable, ou l'un et l'autre. POLUS. Apparemment. SOCRATE. N'est-ce point la même chose par rapport à la beauté des sciences? POLUS. Sans contredit. Et c'est bien définir le beau, Socrate, que de le définir, comme tu fais, ce qui est bon ou agréable. SOCRATE. Le laid est donc bien défini par les deux contraires, le douloureux et le mauvais? POLUS. Nécessairement. SOCRATE. De deux belles choses, si l'une est plus belle que l'autre, n'est-ce point parce qu'elle la surpasse ou en agrément ou en utilité, ou dans tous les deux? POLUS. Sans doute. SOCRATE. Et de deux choses laides, si l'une est plus laide que l'autre, ce sera parce qu'elle cause ou plus de douleur ou plus de mal, ou l'un et l'autre. N'est-ce pas une nécessité? POLUS. Oui.

SOCRATE. Voyons à présent. Que disions-nous tout à l'heure touchant l'injustice faite ou reçue? Ne disais-tu pas qu'il est plus mauvais de souffrir l'injustice et plus

Digitized by Google

laid de la commettre? POLUS. Je le disais. SOCRATE. Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est ou parce qu'elle est plus pénible et cause plus de douleur, ou parce que c'est un plus grand mal, ou l'un et l'autre à la fois. N'est-ce pas encore une nécessité? POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Examinons le premier point. Est-il plus douloureux de commettre une injustice que de la recevoir, et ceux qui la font souffrent-ils plus que ceux qui la reçoivent? POLUS. Nullement, Socrate. SOCRATE. L'action de commettre une injustice ne l'emporte donc pas du côté de la douleur. POLUS. Non certes. SOCRATE. Par conséquent, si elle ne l'emporte point de ce côté, ce ne sera pas à raison de la douleur et du mal à la fois. POLUS. Il n'y a pas d'apparence. SOCRATE. Il reste donc qu'elle l'emporte par l'autre endroit. POLUS. Oui. SOCRATE. Par l'endroit du mal, n'est-ce pas? POLUS. Apparemment. SOCRATE. Puisque faire une injustice l'emporte du côté du mal, c'est donc une chose plus mauvaise que de la recevoir. POLUS. Cela est évident. SOCRATE. La plupart des hommes ne reconnaissent-ils point, et n'as-tu pas toi-même avoué ci-dessus qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la recevoir? POLUS. Oui. SOCRATE. Ne venons-nous pas de voir que c'est une chose plus mauvaise ? POLUS. Il paraît que oui.

SOCRATE. Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins? N'aie pas honte de répondre, Polus; il ne t'en arrivera aucun mal. Mais livre-toi courageusement à la discussion comme à un médecin. Réponds, et accorde ou nie ce que je te demande. POLUS. Je ne le préférerais point, Socrate. SOCRATE. Est-il quelqu'un qui le préférât? POLUS. Il me semble que non, du moins selon ce qui vient d'être dit. SOCRATE. Ainsi j'avais raison lorsque je disais que ni moi, ni toi, ni qui que ce soit n'aimerait mieux faire une injustice que de la recevoir, parce que

Digitized by Google

c'est une chose plus mauvaise. POLUS. Il y a apparence.

SOCRATE. Vois-tu maintenant, Polus, en comparant ma manière de réfuter avec la tienne, qu'elles ne se ressemblent en rien? Tous les autres sont d'accord avec toi, excepté moi. Il me suffit de ton seul aveu, de ton seul témoignage; je ne recueille point d'autre suffrage que le tien, et je me mets peu en peine de ce que les autres pensent.

Que ce point demeure donc arrêté entre nous. Passons à l'examen de l'autre, sur lequel nous n'étions pas d'accord, savoir, si être puni pour les injustices qu'on a commises est le plus grand des maux, comme tu le pensais, ou si c'est un plus grand mal de jouir de l'impunité, comme je le croyais. Procédons de cette manière : porter la peine de son injustice et être châtié à juste titre n'est-ce pas la même chose, selon toi? POLUS. Oui. SOCRATE. Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau? Fais-y réflexion avant que de répondre. POLUS. Il me paraît que cela est ainsi, Socrate. SOCRATE. Considère encore ceci : lorsque quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une chose qui reçoive l'action de celui qui agit? POLUS. Je le pense. SOCRATE. Ce que le patient souffre n'est-il pas ce que fait l'agent et de la manière dont il le fait; voici ce que je veux dire : Si quelqu'un frappe, n'est-ce pas une nécessité que quelque chose soit frappée? POLUS. Assurément. SOCRATE. Et s'il frappe fort ou vite, que la chose soit frappée de même? POLUS. Oui. SOCRATE. Ce qui est frappé éprouve donc une passion telle que l'action de celui qui frappe. POLUS. Sans doute. SOCRATE. Pareillement, si quelqu'un brûle, il est nécessaire qu'une chose soit brûlée. POLUS. Cela ne peut être autrement. SOCRATE. Et s'il brûle fort ou d'une manière douloureuse, que la chose soit brûlée précisément de la façon dont on la brûle. POLUS. Sans difficulté. SOCRATE. Il en est de même si une chose coupe, une autre est coupée. POLUS. Oui. SOCRATE. Et si la coupure est grande, ou profonde,

Digitized by Google

ou douloureuse, la chose coupée l'est exactement de la manière dont on la coupe. POLUS. Il y a apparence. SOCRATE. En un mot, vois si tu m'accordes à l'égard de toute autre chose ce que je viens de dire : que ce que fait l'agent, le patient le souffre tel que l'agent le fait. POLUS. Je l'accorde.

SOCRATE. Ces aveux faits, dis-moi si être puni c'est souffrir ou agir. POLUS. Nécessairement c'est souffrir, Socrate. SOCRATE. De la part de quelque agent sans doute? POLUS. Cela va sans dire : de la part de celui qui châtie. SOCRATE. Quiconque châtie à bon droit ne châtie-t-il point justement? POLUS. Oui. SOCRATE. Fait-il en cela une action juste ou non? POLUS. Il fait une action juste. SOCRATE. Ainsi celui qui est châtié, lorsqu'on le punit, souffre une chose juste. POLUS. Apparemment. SOCRATE. N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau? POLUS. Sans contredit. SOCRATE. Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau. POLUS. Oui. SOCRATE. Mais ce qui est beau est en même temps bon, car il est ou agréable ou utile. POLUS. Nécessairement. SOCRATE. Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon. POLUS. Il paraît que oui. SOCRATE. Il lui en revient par conséquent quelque utilité. POLUS. Oui. SOCRATE. Est-ce l'utilité que je conçois, je veux dire de devenir meilleur quant à l'âme, s'il est vrai qu'il soit châtié à juste titre? POLUS. Cela est vraisemblable. SOCRATE. Ainsi celui qui est puni est délivré du mal de l'âme. POLUS. Oui. SOCRATE. N'est-il pas délivré par là du plus grand des maux ! Envisage la chose de cette manière : Connais-tu pour qui veut faire fortune quelque autre mal que la pauvreté? POLUS. Non; je ne connais que celui-là. SOCRATE. Et, par rapport à la constitution du corps, n'appelles-tu point mal la faiblesse, la maladie, la laideur, et ainsi du reste? POLUS. Oui. SOCRATE. Tu penses sans doute que l'âme a aussi son mal? POLUS. Comment le nier? SOCRATE. N'est-ce pas ce que tu nommes injustice, ignorance, lâcheté,

Digitized by Google

et les autres défauts semblables? POLUS. Assurément. SOCRATE. A ces trois choses donc, les richesses, le corps et l'âme, répondent, selon toi, trois maux, la pauvreté, la maladie, l'injustice. POLUS. Oui. SOCRATE. De ces trois maux, quel est le plus laid; n'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le mal de l'âme? POLUS. Sans comparaison. SOCRATE. Si c'est le plus laid, n'est-ce pas aussi le plus mauvais? POLUS. Comment l'entends-tu, Socrate? SOCRATE. Le voici. En conséquence de nos aveux précédents, ce qui est le plus laid est toujours tel parce qu'il cause la plus grande douleur ou le plus grand dommage, ou l'un et l'autre ensemble. POLUS. Cela est vrai. SOCRATE. Or ne venons-nous pas de reconnaître que l'injustice et tout vice de l'âme est ce qu'il y a de plus laid? POLUS. Nous l'avons reconnu en effet. SOCRATE. Et le plus laid n'est-il point tel, ou parce que rien n'est plus douloureux et ne cause une peine plus vive, ou parce que rien n'est plus dommageable, ou à cause de l'un et de l'autre? POLUS. De toute nécessité. SOCRATE. Or est-il plus douloureux d'être injuste, intempérant, lâche, ignorant, que d'être indigent ou malade? POLUS. Il ne me le semble point, Socrate, du moins d'après ce que nous avons dit. SOCRATE. Le vice de l'âme n'est donc le plus laid que parce qu'il l'emporte sur les autres maux en dommage et en mal d'une manière extraordinaire, étonnante, puisque, de ton aveu, il ne l'emporte point du côté de la douleur. POLUS. Selon toute apparence. SOCRATE. Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand de tous les maux. POLUS. Oui. SOCRATE. Donc l'injustice, l'intempérance et les autres vices de l'âme sont de tous les maux les plus grands. POLUS. Ils le paraissent.

SOCRATE. Quel art nous délivre de la pauvreté? n'est-ce pas l'économie? POLUS. Oui. SOCRATE. Et de la maladie? n'est-ce pas la médecine? POLUS. Nécessairement. SOCRATE. Et du vice et de l'injustice?.... Si tu ne comprends pas de cette manière, vois de celle-ci: Où et chez qui condui-

Digitized by Google

sous-nous ceux dont le corps est malade? POLUS. Chez les médecins, Socrate. SOCRATE. Où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à l'intempérance? POLUS. Tu veux dire apparemment chez les juges. SOCRATE. N'est-ce pas pour y être punis? POLUS. Je l'avoue. SOCRATE. Ceux qui châtient avec raison ne suivent-ils pas en cela les règles d'une certaine justice? POLUS. Cela est évident. SOCRATE. Ainsi l'économie délivre de la pauvreté, la médecine de la maladie, et la justice [1] de l'intempérance et de l'injustice. POLUS. Je le pense ainsi.

SOCRATE. Mais de ces trois choses dont tu parles, quelle est la plus belle? POLUS. De quelles choses? SOCRATE. De l'économie, de la médecine et de la justice. POLUS. La justice l'emporte de beaucoup, Socrate. SOCRATE. Puisqu'elle est la plus belle, c'est donc parce qu'elle procure le plus grand plaisir, ou la plus grande utilité, ou l'un et l'autre. POLUS. Oui. SOCRATE. Est-ce une chose agréable d'être entre les mains des médecins, et le traitement qu'on fait aux malades leur cause-t-il du plaisir? POLUS. Je ne le crois pas. SOCRATE. Mais c'est une chose utile, n'est-ce pas? POLUS. Oui. SOCRATE. Car elle délivre d'un grand mal : en sorte qu'il est avantageux de souffrir la douleur pour recouvrer la santé. POLUS. Sans contredit. SOCRATE. L'homme qui est ainsi entre les mains des médecins est-il dans la situation la plus heureuse par rapport au corps, ou bien est-ce celui qui n'a point été malade? POLUS. Il est évident que c'est celui qui n'a point été malade. SOCRATE. En effet, le bonheur ne consiste pas, ce semble, à être soulagé du mal, mais à n'en avoir pas eu dès le principe. POLUS. Cela est vrai.

SOCRATE. Mais, quoi! de deux hommes malades quant au corps ou quant à l'âme, quel est le plus malheureux de celui qu'on traite et qu'on guérit de son mal, ou de

[1] Il s'agit ici de la justice en tant qu'elle corrige et punit. Le mot grec δίκη n'est pas équivoque à cet égard comme notre mot français. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

celui qu'on ne traite point et qui le conserve toujours? POLUS. Il me paraît que c'est celui qu'on ne guérit point. SOCRATE. Ainsi la punition procure la délivrance du plus grand des maux, du vice. POLUS. J'en conviens. SOCRATE. Car la justice rend sage, elle oblige à devenir plus vertueux, et elle est le remède du vice. POLUS. Oui. SOCRATE. Le plus heureux, par conséquent, est celui qui ne renferme pas le vice dans son âme, puisque nous avons vu que c'est le plus grand des maux. POLUS. Cela est évident. SOCRATE. Le second est celui qu'on en a délivré. POLUS. Vraisemblablement. SOCRATE. C'est-à-dire celui-là même qui a reçu des avis, des réprimandes, qui a subi la punition. POLUS. Oui. SOCRATE. Ainsi celui qui renferme en soi l'injustice et n'en est pas délivré mène la vie la plus malheureuse. POLUS. Selon toute apparence.

SOCRATE. Cet homme n'est-ce pas celui qui, s'étant souillé des plus grands crimes et rendu coupable des plus grandes injustices, parvient à se mettre au-dessus des réprimandes, des corrections, des punitions. Telle est, comme tu le dis, la situation d'Archélaüs et celle des autres tyrans, des orateurs et de tous ceux qui jouissent d'un grand pouvoir. POLUS. Il le semble. SOCRATE. Et véritablement, mon cher Polus, tous ces gens-là ont fait à peu près la même chose que celui qui, étant attaqué des plus grandes maladies, trouverait le moyen de ne point recevoir des médecins la correction des vices de son corps et de ne point subir de traitement, craignant, comme un enfant, qu'on ne lui appliquât le fer et le feu, parce que cela fait mal. Ne te semble-t-il pas que la chose est ainsi ? POLUS. Oui. SOCRATE Ce serait apparemment parce qu'il ignore les avantages de la santé et de la bonne habitude du corps. Il paraît en effet, sur nos aveux précédents, que ceux qui fuient la correction se conduisent de la même manière, mon cher Polus. Ils voient ce qu'elle a de douloureux, mais ils sont aveugles sur son utilité; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui

Digitized by Google

n'est pas saine, mais corrompue, injuste et impie, qu'avec un corps malade. C'est pourquoi ils mettent tout en œuvre pour échapper à la punition et n'être point délivrés du plus grand des maux. Dans cette vue ils amassent des richesses, ils se font des amis et s'étudient à acquérir le talent de la parole et de la persuasion. Mais, si les choses dont nous sommes convenus sont vraies, Polus, vois-tu ce qui résulte de ce discours, ou veux-tu que nous en tirions ensemble les conclusions? POLUS. J'y consens, à moins que tu ne sois d'un autre avis. SOCRATE. Ne suit-il pas de là que l'injustice et les actions injustes sont le plus grand des maux? POLUS. Il me le semble du moins. SOCRATE. N'avons-nous pas vu que la punition procure la délivrance de ce mal? POLUS. Vraisemblablement. SOCRATE. Et que l'impunité ne fait que l'entretenir? POLUS. Oui. SOCRATE. Commettre l'injustice n'est donc que le second mal pour la grandeur; mais la commettre et n'en être point châtié, c'est le premier et le plus grand de tous les maux. POLUS. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Mon cher, n'est-ce point sur ceci que nous étions partagés de sentiment? Tu regardais comme heureux Archélaüs, parce que, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, il n'en subissait aucun châtiment; et moi je soutenais, au contraire, qu'Archélaüs, et tout autre, quel qu'il soit, qui ne porte pas la peine des injustices qu'il a commises, doit être tenu pour infiniment plus malheureux qu'aucun autre; que l'auteur d'une injustice est toujours plus malheureux que celui qui la souffre; et le méchant qui demeure impuni, plus que celui qu'on châtie. N'est-ce pas là ce que je disais? POLUS. Oui. SOCRATE. N'est-il pas démontré que j'avais la vérité pour moi? POLUS. Il le semble.

SOCRATE. A la bonne heure. Mais si cela est vrai, Polus, quelle est donc la grande utilité de la rhétorique? Car c'est une conséquence de nos aveux qu'il faut, avant toutes choses, se préserver de toute action injuste, parce qu'elle

Digitized by Google

ne nous rapporterait que du mal. N'est-ce pas ? POLUS. Assurément. SOCRATE. Et que, si on a commis une injustice soi-même, ou quelque autre personne pour qui l'on s'intéresse, il faut aller de soi-même se présenter au lieu où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme n'y engendre une corruption secrète et ne la rende incurable. Que pouvons-nous dire autre chose, Polus ? Si nos premiers aveux subsistent, n'est-ce pas une nécessité que ceci s'accorde avec eux de cette manière et ne puisse s'y accorder autrement ? POLUS. Comment, en effet, tenir un autre langage, Socrate?

SOCRATE. La rhétorique, Polus, ne nous est donc d'aucun usage pour nous défendre, en cas d'injustice, nous, nos parents, nos amis, nos enfants, notre patrie : à moins qu'on ne crût devoir, au contraire, s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, dès qu'ils auraient commis quelque injustice ; et ne point tenir le crime secret, mais l'exposer au grand jour, afin que le coupable soit puni et recouvre la santé ; à moins qu'on ne se fît violence, ainsi qu'aux autres, pour s'élever au-dessus de toute crainte et s'offrir les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant à la poursuite du bon et du beau, sans tenir aucun compte de la douleur : en sorte que si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si les fers, on tende les mains aux chaînes ; si une amende, on la paye ; si le bannissement, on s'y condamne ; si la mort, on la subisse ; qu'on soit le premier à déposer contre soi-même et ses proches ; qu'on ne s'épargne pas, et que pour cela on mette en œuvre la rhétorique, afin que par la manifestation de ses crimes on parvienne à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. Accorderons-nous cela, Polus, ou le nierons-nous? POLUS. Cela me paraît bien étrange,

Digitized by Google

Socrate. Toutefois peut-être est-ce une suite de ce que nous avons dit plus haut. SOCRATE. Ainsi il faut ou renverser nos discours précédents, ou convenir que ceci en résulte nécessairement. POLUS. Oui, la chose est ainsi.

SOCRATE. Et l'on s'y prendra tout différemment lorsqu'il sera question de faire du mal à quelqu'un, soit à son ennemi, soit à tout autre : pourvu néanmoins qu'on n'en souffre point de la part de cet ennemi ; car on doit tâcher de s'en garantir. Mais, s'il commet une injustice envers quelque autre, il faut s'efforcer en toute manière, et d'action et de paroles, de le soustraire au châtiment, et empêcher qu'il ne paraisse devant les juges ; et, au cas qu'il y paraisse, il faut tout mettre en œuvre pour qu'il échappe et ne soit point puni : de façon que, s'il a volé une grande quantité d'argent, il ne le rende point, mais qu'il le garde et l'emploie en dépenses injustes et impies pour son usage et celui de ses amis ; si son crime mérite la mort, il ne la subisse point, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais, mais soit immortel dans sa perversité, ou du moins qu'il y vive le plus longtemps possible. Voilà, Polus, à quoi la rhétorique me semble utile ; car, pour celui qui n'est point dans le cas de faire aucune injustice, je ne vois pas qu'elle puisse lui être d'une grande utilité, s'il est vrai même qu'elle lui en soit d'aucune : comme, en effet, nous avons vu plus haut qu'elle n'est bonne à rien.

CALLICLÈS. Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il? CHÉRÉPHON. Il me paraît, Callicles, qu'il parle très-sérieusement ; mais rien n'est tel que de l'interroger lui-même. CALLICLÈS. Par tous les dieux ! tu as raison ; c'est ce que j'ai envie de faire. Socrate, dis-moi, croirons-nous que tout ceci est sérieux de ta part, ou que ce n'est qu'un badinage? Car si tu parles sérieusement, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre et une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs !

Digitized by Google

SOCRATE. Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, mais que chacun de nous eût sa passion particulière, différente de celle des autres, il ne serait point aisé de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Je parle de la sorte en faisant réflexion que nous sommes actuellement affectés, toi et moi, de la même manière, et que nous aimons tous deux deux choses : moi, Alcibiade, fils de Clinias, et la philosophie ; toi, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe. Je remarque donc tous les jours que, tout éloquent que tu es, lorsque les objets de ton amour sont d'un autre avis que toi, quelle que soit leur façon de penser, tu n'as pas la force de les contredire, et que tu passes du blanc au noir. En effet, quand, dans l'assemblée, tu parles au peuple d'Athènes, s'il soutient que les choses ne sont pas telles que tu dis, tu changes aussitôt de sentiment pour te conformer à ses intentions. La même chose arrive vis-à-vis de ce beau jeune homme, le fils de Pyrilampe. Tu ne saurais résister ni à ses volontés ni à ses discours; en sorte que si quelqu'un, témoin du langage que tu tiens ordinairement pour leur complaire, en paraissait surpris et le trouvait absurde, tu lui répondrais probablement, si tu voulais dire la vérité, qu'à moins qu'on ne vienne à bout de faire cesser l'objet de tes amours de parler comme il fait, tu ne cesseras point toi-même de parler comme tu fais.

Figure-toi donc que tu as la même réponse à entendre de ma part; et ne t'étonne point des discours que je tiens, mais engage la philosophie, l'objet de mes amours, à ne plus parler de même. Car c'est elle, mon cher ami, qui dit ce que tu as entendu, et elle est beaucoup moins étourdie que l'autre objet de mes amours. Le fils de Clinias parle tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, mais la philosophie a toujours le même langage. Ce qui te paraît à ce moment si étrange est d'elle; tu étais présent à ses discours. Ainsi, ou réfute ce qu'elle disait tout à l'heure

Digitized by Google

par ma bouche, et prouve-lui que commettre l'injustice, et vivre dans l'impunité après l'avoir commise, n'est pas le comble de tous les maux; ou, si tu laisses cette vérité subsister dans toute sa force, je te jure, Calliclès, par le Chien, dieu des Égyptiens, que Calliclès ne s'accordera point avec lui-même, et sera toute sa vie dans une contradiction perpétuelle. Cependant il vaudrait beaucoup mieux pour moi, ce me semble, que la lyre dont j'aurais à me servir fût mal montée et discordante, que le chœur dont j'aurais fait les frais détonnât, et que la plupart des hommes, au lieu de penser comme moi, fussent d'un sentiment opposé, que si j'étais seul mal d'accord avec moi et forcé de me contredire.

CALLICLÈS. Tu m'as l'air, Socrate, de triompher dans tes discours comme un véritable orateur, et tu viens de faire cette déclamation, parce qu'il est arrivé à Polus la même chose qu'il a prétendu être arrivée à Gorgias vis-à-vis de toi. Il a dit en effet que Gorgias, lorsque tu lui as demandé s'il pourrait enseigner ce qui est juste à celui qui l'ignorerait et se rendrait auprès de lui pour apprendre la rhétorique, avait répondu qu'il l'enseignerait, mais qu'il l'avait dit par honte et à cause des préjugés des hommes qui trouveraient mauvais qu'on fît une réponse contraire; que cet aveu l'avait réduit à tomber en contradiction, et que tu en avais triomphé. En un mot, il s'est moqué de toi avec raison en cette rencontre, autant qu'il m'a paru. Mais voilà qu'il se trouve à présent dans le même cas que Gorgias. Je t'avoue, pour moi, que je ne suis nullement satisfait de Polus, en ce qu'il t'a accordé qu'il est plus honteux de faire une injustice que de la recevoir. Car c'est pour t'avoir passé ce point qu'il s'est embarrassé dans la dispute, et que tu lui as fermé la bouche, parce qu'il a eu honte de parler suivant sa pensée. En effet, Socrate, sous prétexte de chercher la vérité, tu engages ceux avec qui tu converses dans des questions insipides où tu peux déclamer à ton aise sur ce qui n'est pas beau

Digitized by Google

selon la nature, mais selon la loi. Or, dans la plupart des choses, la nature et la loi sont opposées entre elles : d'où il arrive que, si on se laisse aller à la honte, et que l'on n'ose dire ce qu'on pense, on est forcé à se contredire. Tu as aperçu cette subtile distinction, et tu la fais servir à dresser des piéges dans la dispute. Si quelqu'un parle de ce qui appartient à la loi, tu l'interroges sur ce qui appartient à la nature; et s'il parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu l'interroges sur ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ce que tu viens de faire au sujet de l'injustice commise et reçue. Polus parlait de ce qui est plus laid en ce genre selon la loi; toi, au contraire, tu as pris la loi pour la nature. Selon la nature, tout ce qui est plus mauvais est aussi plus laid : comme souffrir une injustice. Mais, selon la loi, il est plus laid de la commettre. Et en effet, souffrir l'injustice n'est pas le fait d'un homme, mais d'un vil esclave, pour qui il est plus avantageux de mourir que de vivre, lorsque, recevant des injustices et des affronts, il n'est pas en état de se défendre, ni soi-même, ni ceux pour qui il s'intéresse. Pour les lois, elles sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et du plus grand nombre; en les portant, ils n'ont eu égard qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts : s'ils approuvent, s'ils blâment quelque chose, ce n'est que dans cette vue; et, pour effrayer les plus forts qui pourraient acquérir de l'ascendant sur les autres, et les empêcher d'en venir là, ils disent que la supériorité est une chose laide et injuste, et que travailler à devenir plus puissant c'est se rendre coupable d'injustice. Car, étant les plus faibles, ils se tiennent, je crois, trop heureux que tout soit égal. Telle est la raison pourquoi dans l'ordre de la loi il est injuste et laid de chercher à l'emporter sur les autres, et pourquoi on a donné à cela le nom d'injustice. Mais la nature démontre, ce me semble, qu'il est juste que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins, et le fort plus que le faible. Elle fait voir en mille rencontres qu'il

Digitized by Google

en est ainsi, et chez les animaux et chez les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des États et des nations entières où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible et soit mieux partagé. De quel droit, en effet, Xerxès fit-il la guerre à la Grèce, et son père aux Scythes? Et ainsi d'une infinité d'autres exemples qu'on pourrait citer. Dans ces sortes d'entreprises, on agit, je pense, selon la nature du juste; et l'on suit la loi même de la nature, quoique peut-être on ne consulte guère la loi que les hommes ont établie. Nous prenons, dès la jeunesse, les meilleurs et les plus forts d'entre nous; nous les formons et les domptons comme des lionceaux par des enchantements et des prestiges, leur faisant entendre qu'il faut s'en tenir à l'égalité et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais, selon moi, qu'il paraisse un homme d'un grand caractère; qu'il secoue toutes ces entraves, déchire nos écritures, dissipe nos prestiges et nos enchantements, et foule aux pieds nos lois toutes contraires à la nature; qu'il s'élève au-dessus de tous, et de notre esclave devienne notre maître; alors on verra briller la justice naturelle. Pindare me paraît appuyer ce sentiment dans l'ode où il dit que *la loi est la reine des mortels et des immortels. Elle traîne avec elle la violence d'une main puissante*, poursuit-il, *et elle la légitime. J'en juge par les actions d'Hercule, qui, sans les avoir achetés...* Ce sont à peu près les paroles de Pindare; car je ne sais point cette ode par cœur. Mais le sens est qu'Hercule emmena avec lui les bœufs de Géryon, sans qu'il les eût achetés ou qu'on les lui eût donnés, donnant à entendre que cette action était juste, à consulter la nature, et que les bœufs et tous les autres biens des faibles et des petits appartiennent de droit au plus fort et au meilleur. La vérité est donc telle que je dis : tu le reconnaîtras toi-même si, laissant là la philosophie, tu t'appliques à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose fort amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeu-

Digitized by Google

nesse. Mais, si on s'y arrête plus longtemps qu'il ne faut, elle est la perte des hommes. Quelque beau naturel que l'on ait, si on prolonge l'étude de la philosophie dans un âge déjà avancé, c'est une nécessité que l'on reste neuf en toutes les choses que l'on ne peut se dispenser de savoir si l'on veut devenir un homme honorable et illustre. Les philosophes n'ont effectivement aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville; ils ignorent comment il faut traiter avec les hommes dans les rapports soit publics, soit particuliers; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des passions humaines, ni, en un mot, de ce qu'on appelle la vie. Ainsi, lorsqu'ils se trouvent chargés de quelque affaire domestique ou civile, ils se rendent ridicules, à peu près comme les politiques quand ils assistent à vos assemblées et à vos disputes. Car rien n'est plus vrai que ce mot d'Euripide : *Chacun s'applique aux choses où il brille; et il y consacre la meilleure partie du jour, afin de se surpasser lui-même.* Au contraire on s'éloigne de celles où l'on est médiocre, et on en parle avec mépris; tandis que par amour-propre on vante les premières, croyant par là se vanter soi-même. Mais le meilleur est, à mon avis, d'avoir quelque connaissance des unes et des autres. Il est bon d'avoir une teinture de philosophie, autant qu'il en faut pour que l'esprit soit cultivé, et il n'est pas honteux à un jeune homme de se livrer à cette étude. Mais, lorsqu'on est sur le retour de l'âge et qu'on cultive encore la philosophie, la chose devient alors ridicule, Socrate. Pour moi, je suis, par rapport à ceux qui s'appliquent à la philosophie, dans la même disposition d'esprit qu'à l'égard de ceux qui bégayent et s'amusent à jouer. Quand je vois un enfant, à qui cela convient encore, bégayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise; je trouve cela gracieux, noble et séant à cet âge. Mais si j'entends un enfant articuler avec précision, cela me choque, me blesse l'oreille et me paraît sentir son esclave. Si c'est un homme qu'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer,

Digitized by Google

la chose est jugée ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. Telle est ma façon de penser touchant ceux qui se mêlent de philosophie. Quand je vois un jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé : cela me semble à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentiments. S'il la néglige au contraire, je le regarde comme une âme basse qui ne se croira jamais capable d'aucune action belle et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore et n'a point renoncé à cette étude, Socrate, je tiens digne du fouet cet homme-là. Comme je disais en effet tout à l'heure, quelque beau naturel qu'ait cet homme, il ne peut manquer de se dégrader, en évitant les endroits fréquentés de la ville, et les places publiques où les hommes, selon le poëte, acquièrent de la célébrité; et se cachant comme il fait, il passe le reste de ses jours à jaser dans un coin avec trois ou quatre enfants, sans que jamais il sorte de sa bouche aucun discours noble, grand, et qui soit satisfaisant. Socrate, j'ai pour toi de l'indulgence et de l'amitié. Voilà pourquoi je suis en ce moment dans les mêmes sentiments à ton égard que Zéthus vis-à-vis de l'Amphion d'Euripide, dont j'ai déjà fait mention; car il me vient à la pensée de t'adresser un discours semblable à celui que Zéthus tenait à son frère. Tu négliges, Socrate, ce qui devrait faire ta principale occupation, et tu avilis dans un rôle d'enfant une âme aussi bien faite que la tienne. Tu ne saurais proposer un avis dans les délibérations touchant la justice, ni saisir dans une affaire ce qu'elle a de plausible et de vraisemblable, ni suggérer aux autres un conseil généreux. Cependant, mon cher Socrate (ne t'offense point de ce que je vais dire, c'est par bienveillance que je te parle ainsi), ne trouves-tu pas qu'il est honteux pour toi d'être dans l'état où je suis persuadé que tu es, ainsi que les autres qui s'avancent sans cesse dans la carrière philosophique! Si quelqu'un mettait actuellement la main sur toi ou sur un de ceux qui te ressemblent, et te

Digitized by Google

conduisait en prison, disant que tu lui as fait tort, quoiqu'il n'en soit rien, tu sais que tu serais fort embarrassé de ta personne, que la tête te tournerait, et que tu ouvrirais la bouche toute grande sans savoir que dire. Lorsque tu paraîtrais devant les juges, quelque vil et méprisable que fût ton accusateur, tu serais mis à mort s'il lui plaisait de te faire condamner à cette peine. Or quelle estime, Socrate, peut-on faire d'un art qui rend plus mauvais ceux qui s'y appliquent avec d'heureuses qualités, les met hors d'état de se secourir eux-mêmes et de sauver des plus grands dangers ni leur personne ni celle d'aucun autre, qui les expose à se voir dépouillés de tous leurs biens par leurs ennemis, et à traîner dans leur patrie une vie sans honneur! La chose est un peu forte à dire; mais enfin on peut impunément frapper sur la joue un homme de ce caractère. Ainsi, crois-moi, mon cher, laisse là tes arguments, cultive les belles choses, exerce-toi à ce qui te donnera la réputation d'homme habile; abandonne à d'autres ces vaines subtilités, soit qu'on doive les traiter d'extravagances ou de frivolités, qui finiront par te faire une maison déserte, et propose-toi pour modèles non ceux qui disputent sur ces pauvretés, mais les personnes qui ont du bien, du crédit, et jouissent des autres avantages de la vie.

SOCRATE. Si mon âme était d'or, Calliclès, ne penses-tu pas que ce serait un grand sujet de joie pour moi d'avoir trouvé quelque pierre excellente, de celles dont on se sert pour éprouver l'or; de façon que, si le contact de cette pierre me rendait témoignage que mon âme est bien cultivée, je susse à n'en pouvoir douter que je suis en bon état, et que je n'ai plus besoin d'aucune autre épreuve? CALLICLÈS. A quel propos me demandes-tu cela, Socrate? SOCRATE. Je vais te le dire : je crois avoir fait en ta personne cette heureuse rencontre. CALLICLÈS. Pourquoi cela? SOCRATE. Je suis bien assuré que si tu tombes d'accord avec moi sur les opinions que j'ai dans l'âme, ces

Digitized by Google

opinions sont vraies. Je remarque en effet que, pour examiner comme il faut si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités que tu réunis toutes : la science, la bienveillance et la franchise. Je me trouve avec bien des gens qui ne sont pas capables de me sonder, parce qu'ils ne sont pas savants comme toi. Il en est d'autres qui sont savants; mais, comme ils ne s'intéressent pas pour moi ainsi que toi, ils ne veulent pas me dire la vérité. Quant à ces deux étrangers, Gorgias et Polus, ils sont habiles l'un et l'autre, et de mes amis; mais ils manquent de franchise, et ils sont plus timides qu'il ne convient de l'être. Comment ne le seraient-ils pas, puisqu'ils ont porté la timidité à cet excès, d'oser par une mauvaise honte se contredire l'un et l'autre en présence de tant de personnes, et cela sur les objets les plus importants !

Pour toi, tu as d'abord tout ce qu'ont les autres. Tu es grandement habile, comme la plupart des Athéniens en conviendront, et de plus tu as de la bienveillance pour moi. Voici par où j'en juge. Je sais, Calliclès, que vous êtes quatre qui avez étudié ensemble la philosophie, toi, Tisandre d'Aphidne, Andron fils d'Androtion, et Nausicyde de Cholarges. Je vous ai entendus un jour délibérer jusqu'à quel point il fallait cultiver la sagesse, et je sais que l'avis qui l'emporta fut qu'on ne devait pas se proposer d'étudier à fond la philosophie, et que vous vous avertissiez mutuellement de prendre garde que vous ne vous perdissiez sans le savoir en devenant philosophes plus qu'il ne faut. Aujourd'hui donc que je t'entends me donner le même conseil qu'à tes plus intimes amis, c'est une preuve décisive pour moi que tu m'es vraiment affectionné. Que tu sois d'ailleurs homme à parler avec toute liberté et à ne pas éprouver de fausse honte, tu le dis toi-même, et le discours que tu viens de m'adresser en fait foi. Puisque les choses sont ainsi, il est évident que ce que tu m'accordes dans la discussion aura passé par une épreuve suffisante de ta part et de la mienne, et qu'il ne sera plus

Digitized by Google

nécessaire de le soumettre à un nouvel examen. Car tu ne me l'auras point laissé passer ni par défaut de lumières, ni par excès de honte; tu ne feras non plus aucun aveu à dessein de me tromper, puisque tu es mon ami, comme tu le dis. Ainsi le résultat de tes aveux et des miens sera la pleine et entière vérité. De tous les sujets de discussion, Calliclès, le plus beau est sans doute celui sur lequel tu m'as fait une leçon, à savoir : quel on doit être; à quoi il faut s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Quant à moi, si le genre de vie que je mène est répréhensible à quelques égards, sois persuadé que ma faute n'est pas volontaire, et que l'ignorance seule en est la cause. Ne te désiste donc pas de me donner des avis, comme tu as si bien commencé; mais explique-moi à fond quelle est la profession que je dois embrasser, et comment je m'y prendrai pour l'exercer : et si, après que la chose aura été arrêtée entre nous, tu découvres dans la suite que je ne suis pas fidèle à mes conventions, tiens-moi pour un homme sans cœur, et désormais ne me fais plus part de tes conseils, comme en étant absolument indigne. Expose-moi donc, je te prie de nouveau, ce que vous entendez, toi et Pindare, par le juste selon la nature; est-ce le droit qu'aurait le plus puissant de s'emparer de ce qui appartient au plus faible, le meilleur de commander au moins bon, et celui qui vaut davantage d'avoir plus que celui qui vaut moins? As-tu quelque autre idée du juste, ou ma mémoire est-elle fidèle? CALLICLÈS. C'est ce que j'ai dit alors, et ce que je dis encore. SOCRATE. Est-ce le même homme que tu appelles *meilleur* et *plus puissant*? car je t'avoue que je n'ai pu comprendre ce que tu voulais dire, ni si par les *plus puissants* tu entends les *plus forts*, et s'il faut que les *plus faibles* soient soumis aux *plus forts*, comme tu l'as, ce me semble, insinué en disant que les grands États attaquent les petits en vertu du droit de nature, parce qu'ils sont plus puissants et plus forts; ce qui suppose que plus

Digitized by Google

puissant, plus fort et meilleur sont la même chose : ou si on peut être *meilleur*, et en même temps plus petit et plus faible; *plus puissant*, et aussi plus méchant : ou si le *meilleur* et le *plus puissant* sont compris sous la même définition. Détermine-moi nettement si *plus puissant*, *meilleur* et *plus fort* expriment la même chose, ou des choses différentes. CALLICLÈS. Je te déclare donc nettement que ces trois mots expriment la même chose.

SOCRATE. Dans l'ordre de la nature, le grand nombre n'est-il pas plus puissant que l'individu, ce même grand nombre qui, comme tu disais tout à l'heure, fait des lois contre l'individu? CALLICLÈS. Comment ne le serait-il pas? SOCRATE. Les lois du plus grand nombre sont donc celles des plus puissants? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Et par conséquent des meilleurs, puisque, selon toi, les plus puissants sont aussi les meilleurs de beaucoup? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Leurs lois sont donc belles suivant la nature, étant celles des plus puissants. CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. Or le grand nombre ne pense-t-il pas que la justice consiste, ainsi que tu le disais il n'y a qu'un moment, dans l'égalité, et qu'il est plus honteux de commettre une injustice que de la souffrir? Cela est-il vrai ou non? Et prends garde d'aller montrer ici de la honte. Le grand nombre pense-t-il ou non qu'il est juste d'avoir autant et non pas plus que les autres, et que faire une injustice est une chose plus laide que de la recevoir? Ne me refuse pas une réponse là-dessus, Calliclès, afin que si tu en conviens je m'affermisse dans mon sentiment, le voyant appuyé du suffrage d'un homme capable d'en juger. CALLICLÈS. Eh bien, oui, le grand nombre est dans cette persuasion. SOCRATE. Ainsi ce n'est pas suivant la loi seulement, mais encore suivant la nature, qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, et que la justice consiste dans l'égalité. De sorte qu'il paraît que tu ne disais pas la vérité plus haut, et que tu m'accusais à

Digitized by Google

tort en soutenant que la nature et la loi sont opposées l'une à l'autre, que je le savais fort bien et que je me servais de cette connaissance pour tendre des piéges dans mes discours, faisant tomber la dispute sur la loi lorsqu'on parlait de la nature, et sur la nature lorsqu'on parlait de la loi.

CALLICLÈS. Cet homme-là ne cessera pas de dire des pauvretés. Socrate, réponds-moi : n'as-tu pas honte à ton âge d'éplucher ainsi les mots, et de croire que tu as cause gagnée lorsqu'on s'est mépris sur une expression? Penses-tu que par les *plus puissants* j'entende autre chose que les *meilleurs?* Ne te dis-je pas depuis longtemps que je prends ces termes de *meilleur* et de *plus puissant* dans la même acception? T'imagines-tu que ma pensée est qu'on doit tenir pour des lois ce qui aura été arrêté dans une assemblée composée d'un ramas d'esclaves et de gens de toute espèce, qui n'ont d'autre mérite peut-être que la force du corps? SOCRATE. A la bonne heure, très-sage Calliclès. C'est donc ainsi que tu l'entends? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Je soupçonnais aussi depuis longtemps, mon cher, que tu prenais le mot *plus puissant* en ce sens, et je ne t'interroge que par l'envie de connaître clairement ta pensée. Car tu ne crois pas apparemment que deux soient meilleurs qu'un, ni tes esclaves meilleurs que toi parce qu'ils sont plus robustes. Dis-moi donc de nouveau qui sont ceux que tu appelles les meilleurs, puisque ce ne sont point les plus robustes; et de grâce tâche de m'instruire d'une manière plus douce, afin que je ne m'enfuie point de ton école. CALLICLÈS. Tu railles, Socrate. SOCRATE. Non, Calliclès, non, par Zéthus, sous le nom duquel tu m'as raillé tout à l'heure assez longtemps. Allons, dis-moi qui sont ceux que tu appelles les meilleurs. CALLICLÈS. Ceux qui valent mieux. SOCRATE. Tu vois que tu ne dis toi-même que des mots, et que tu n'expliques rien. Ne me diras-tu point si par les meilleurs et les plus puissants tu entends les plus sages, ou d'autres semblables?

Digitized by Google

CALLICLÈS. Oui, par Jupiter, ce sont ceux-là que j'entends, et très-fort. SOCRATE. Ainsi, souvent un seul qui pense est meilleur, à ton avis, que dix mille qui ne pensent pas; c'est à lui qu'il appartient de commander et aux autres d'obéir, et, en qualité de maître, il doit avoir plus que ses sujets. Voilà, ce me semble, ce que tu veux dire, s'il est vrai qu'un seul soit meilleur que dix mille; et je n'épluche point les mots. CALLICLÈS. C'est justement ce que je dis: et mon sentiment est que selon la nature il est juste que le meilleur et le plus sage commande, et soit mieux partagé que ceux qui n'ont point de mérite.

SOCRATE. Tiens-t'en donc là. Que réponds-tu maintenant à ceci: Si nous étions plusieurs dans un même lieu, comme nous sommes ici, et que nous eussions en commun différents mets et différents breuvages; que notre assemblée fût composée de toutes sortes de personnes, les unes robustes, les autres faibles, et qu'un d'entre nous, en qualité de médecin, eût plus de sagesse que les autres touchant l'usage de ces aliments; que d'ailleurs il fût, comme il est vraisemblable, plus robuste que les uns et plus faible que les autres, n'est-il pas vrai que cet homme, étant plus sage que nous, sera aussi meilleur et plus puissant par rapport à ces choses? CALLICLÈS. Sans contredit. SOCRATE. Faudra-t-il, parce qu'il est meilleur, qu'il ait une plus forte part d'aliments que les autres? Ou plutôt, en qualité de chef, ne doit-il pas être chargé de la distribution du tout? Et, pour ce qui est de la consommation des aliments et de leur usage pour la nourriture de son corps, ne faut-il pas qu'il s'abstienne d'en prendre plus que les autres sous peine d'être incommodé, mais qu'il s'en donne plus qu'à ceux-ci et moins qu'à ceux-là, et, s'il est le plus faible de tous, quoique le meilleur, qu'il en ait le moins de tous, Calliclès? Cela n'est-il pas ainsi, mon cher?

CALLICLÈS. Tu me parles d'aliments, de breuvages, de médecins, et d'autres sottises semblables. Ce n'est point

Digitized by Google

là ce que je veux dire. SOCRATE. N'avoues-tu pas que le plus sage est le meilleur? Accorde ou nie. CALLICLÈS. Je l'accorde. SOCRATE. Et que le meilleur doit avoir davantage? CALLICLÈS. Oui, mais non en fait d'aliments et de breuvages. SOCRATE. J'entends : peut-être en fait d'habits; et il faut que le plus habile à fabriquer des étoffes porte l'habit le plus grand et marche chargé d'un plus grand nombre de vêtements et des plus beaux? CALLICLÈS. De quels habits me parles-tu? SOCRATE. Et en fait de chaussure, il faut apparemment que le plus habile et le meilleur en ce genre en ait aussi plus que les autres; et que le cordonnier doive peut-être aller par les rues portant les plus grands souliers et en plus grand nombre? CALLICLÈS. Quels souliers? radotes-tu? SOCRATE. Si ce n'est point cela que tu as en vue, peut-être est-ce ceci : par exemple, que le laboureur entendu, sage et habile dans la culture des terres, doit avoir plus de semence et en jeter dans son champ beaucoup plus que les autres?

CALLICLÈS. Tu rebats toujours les mêmes choses, Socrate. SOCRATE. Non-seulement les mêmes choses, Calliclès, mais encore sur les mêmes objets. CALLICLÈS. Oui, par tous les dieux! tu as sans cesse à citer des cordonniers, des foulons, des cuisiniers et des médecins, comme s'il était ici question d'eux. SOCRATE. Ne me diras-tu pas enfin en quoi doit être plus puissant et plus sage celui que la justice autorise à avoir plus que les autres? Ne souffriras-tu pas que je te le suggère, et ne voudras-tu pas le dire toi-même? CALLICLÈS. Je te le dis depuis longtemps. D'abord par les plus puissants je n'entends ni les cordonniers, ni les cuisiniers, mais ceux qui sont entendus dans les affaires publiques et la bonne administration d'un État; et non-seulement entendus, mais courageux, capables d'exécuter les projets qu'ils ont conçus, et qui ne se rebutent point par faiblesse d'âme.

SOCRATE. Tu le vois, mon cher Calliclès, nous ne nous faisons pas l'un et l'autre les mêmes reproches. Tu me

Digitized by Google

reproches de dire toujours les mêmes choses, et tu m'en fais un crime. Je me plains, au contraire, de ce que tu ne dis jamais la même chose sur les mêmes objets, et de ce que, par les meilleurs et les plus puissants, tu entends tantôt les plus forts et tantôt les plus sages. Voilà que tu en donnes une troisième définition, et à présent les plus puissants et les meilleurs sont, selon toi, les plus courageux. Mon cher, dis-moi une fois pour toutes qui sont ceux que tu appelles les meilleurs et les plus puissants, et par rapport à quoi? CALLICLÈS. J'ai déjà dit que ce sont les hommes habiles dans les affaires politiques et courageux; c'est à eux qu'appartient le gouvernement des États, et il est juste que ceux qui commandent aient plus que ceux qui obéissent.

SOCRATE. Mais quoi, mon cher ami! est-ce relativement à eux-mêmes, ou relativement à quoi les uns commandent-ils, et les autres obéissent-ils? CALLICLÈS. Que veux-tu dire? SOCRATE. Je dis que chaque individu commande à soi-même; ou ne faut-il pas qu'on commande à soi-même, mais seulement aux autres? CALLICLÈS. Qu'entends-tu par commander à soi-même? SOCRATE. Rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde entend; savoir: être tempérant, maître de soi-même, et commander à ses passions et à ses désirs.

CALLICLÈS. Que tu es charmant! tu nous parles d'imbéciles sous le nom de tempérants. SOCRATE. Comment cela? Il n'est personne qui ne comprenne que ce n'est pas là ce que je veux dire. CALLICLÈS. C'est cela même, Socrate. Comment, en effet, un homme serait-il heureux s'il est asservi à quoi que ce soit! Mais je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer. Lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque désir à mesure qu'il naît.

Digitized by Google

C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à ce que je pense : et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance. Ils disent donc que l'intempérance est une chose laide, comme je l'ai remarqué plus haut; ils subjuguent ceux qui sont nés avec de plus grandes qualités qu'eux, et, ne pouvant fournir à leurs passions de quoi les contenter, ils font l'éloge de la tempérance et de la justice par pure lâcheté. Et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y aurait-il rien de plus honteux et de plus mauvais que la tempérance! Ils peuvent jouir de tous les biens de la vie sans que personne les en empêche, et ils se donneraient pour maîtres les lois, les discours et la censure du vulgaire! Comment cette beauté prétendue de la justice et de la tempérance ne les rendrait-elle pas malheureux, puisqu'elle leur ôterait la liberté de donner plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela tout souverains qu'ils sont dans leur propre ville! Telle est, Socrate, la vérité des choses que tu cherches, dis-tu. La mollesse, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que des extravagances humaines auxquelles il ne faut avoir nul égard.

SOCRATE. Tu viens, Callicles, d'exposer ton sentiment avec beaucoup de courage et de liberté : tu t'expliques nettement sur des choses que les autres pensent, il est vrai, mais qu'ils n'osent pas dire. Je te conjure donc de ne te relâcher en aucune manière, afin que nous voyions clairement quel genre de vie il faut embrasser.

Et, dis-moi, tu soutiens que pour être tel qu'on doit être il ne faut point gourmander ses passions, mais les laisser s'accroître le plus qu'il est possible, et se ménager d'ailleurs de quoi les satisfaire, et qu'en cela consiste la vertu? CALLICLÈS. Oui, je le soutiens. SOCRATE. Cela posé,

Digitized by Google

on a donc grand tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux. CALLICLÈS. A ce compte, il n'y aurait rien de plus heureux que les pierres et les cadavres. SOCRATE. Mais aussi ce serait une terrible vie que celle dont tu parles. En vérité, je ne serais pas surpris que ce que dit Euripide fût vrai : *Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort, et la mort une vie?* Peut-être mourons-nous réellement, nous autres, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme où résident les passions est de nature à changer de sentiment et à passer d'une extrémité à l'autre. Un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être, ou Italien [1], appelait, par une allusion de nom, cette partie de l'âme un tonneau, à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader [2], et les insensés des *profanes*. Il comparait la partie de l'âme de ces derniers dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité [3]. Cet homme, Callicles, bien différent en cela de toi, pensait que de tous ceux qui sont dans l'autre monde (il entendait par ce mot le monde invisible [4]) les plus malheureux sont les *profanes*, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent dans un crible également percé. Ce crible, disait-il en m'expliquant sa pensée, c'est l'âme; et il désignait par un crible l'âme de ces insensés pour marquer qu'elle est percée, et que le défaut de croyance et de mémoire ne lui permet point de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre. Néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à connaître, si je puis t'engager

[1] Sans doute un philosophe pythagoricien, Empédocle peut-être.

[2] Πίθος signifie un tonneau. Πιθανὸς, qui est facile à persuader. Jeu de mots qu'on ne saurait rendre dans notre langue. (*Note de Grou.*)

[3] Ἀμυήτους, profanes non initiés, et en même temps qui ne peuvent rien garder.

[4] Ἀιδὴς est en effet formé d'ἀειδὴς, invisible.

Digitized by Google

à changer de sentiment, et à préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée qui se contente de ce qu'elle a sous la main, et n'en désire pas davantage. Ai-je gagné, en effet, quelque chose sur ton esprit, et, changeant de sentiment, crois-tu que les tempérants soient plus heureux que les débauchés, ou n'ai-je rien fait? Et quand j'emploierais plusieurs mythes semblables, n'en serais-tu pas plus disposé à changer d'avis? CALLICLÈS. Tu dis vrai pour le dernier point, Socrate.

SOCRATE. Souffre que je te propose un nouvel emblème sorti de la même école que le précédent. Vois si ce que tu dis de ces deux vies, la tempérante et la déréglée, n'est pas comme si tu supposais que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux; que les tonneaux de l'un sont en bon état, et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs; que d'ailleurs les liqueurs de chaque tonneau sont rares, malaisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies; que celui-ci, ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard; que l'autre peut, à la vérité, se procurer les mêmes liqueurs, mais difficilement, comme le premier : que du reste, ses tonneaux étant percés et pourris, il est obligé de les remplir sans cesse jour et nuit, sous peine d'être dévoré par les chagrins les plus cuisants. Ce tableau étant l'image de l'une et de l'autre vie, dis-tu que celle du débauché est plus heureuse que celle du tempérant? Ce discours t'engage-t-il à convenir qu'une conduite réglée est préférable à celle qui ne l'est pas, ou ne fait-il nulle impression sur ton esprit? CALLICLÈS. Aucune, Socrate. Car cet homme dont les tonneaux demeurent remplis ne goûte plus aucun plaisir; et dès qu'une fois ils sont pleins, il est dans le cas dont je parlais tout à l'heure; il vit comme une pierre, sans ressentir désormais ni plaisir ni douleur. Mais la douceur de la vie consiste à y verser le plus qu'on

Digitized by Google

peut. SOCRATE. N'est-ce pas une nécessité que plus on y verse, plus il s'en écoule, et qu'il y ait de grands trous pour ces écoulements? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. La condition dont tu parles n'est point, à la vérité, celle d'un cadavre ni d'une pierre, mais c'est celle d'un pluvier.

De plus, dis-moi, ne reconnais-tu point ce qu'on appelle avoir faim et manger ayant faim? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Ainsi qu'avoir soif et boire ayant soif? CALLICLÈS. Oui; et je soutiens que c'est vivre heureux que d'éprouver ces désirs et les autres semblables, et être en état de les remplir. SOCRATE. Fort bien, mon cher, continue comme tu as commencé, et prends garde que la honte ne s'empare de toi. Mais il faut, ce me semble, que je ne sois pas honteux de mon côté. Et d'abord dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale et des démangeaisons, d'être à même de se gratter à son aise, et de passer toute sa vie à se gratter? CALLICLÈS. Que tu es absurde, Socrate, et un vrai déclamateur! SOCRATE. Aussi, Calliclès, ai-je déconcerté et rendu honteux Polus et Gorgias. Pour toi, je n'ai pas peur que tu te troubles ni que tu rougisses, tu es trop courageux; mais réponds seulement à ma question. CALLICLÈS. Je dis donc que celui qui se gratte vit agréablement. SOCRATE. Et si sa vie est agréable, n'est-elle pas heureuse? CALLICLÈS. Sans contredit. SOCRATE. Est-ce assez qu'il éprouve des démangeaisons à la tête seulement, ou faut-il qu'il en sente encore quelque autre part? je te le demande. Vois, Calliclès, ce que tu répondras si on pousse les questions en ce genre aussi loin qu'elles peuvent aller. Et, pour le dire en somme, les choses étant telles, est-ce que la vie des impudiques n'est point triste, honteuse et misérable? Oseras-tu soutenir que ces hommes-là même sont heureux s'ils ont abondamment de quoi se satisfaire? CALLICLÈS. Ne rougis-tu point, Socrate, de faire tomber la conversation sur de pareils propos? SOCRATE. Est-ce moi, mon cher, qui y donne occasion, ou celui qui ose

Digitized by Google

avancer que quiconque ressent du plaisir, de quelque nature qu'il soit, est heureux, sans mettre aucune distinction entre les plaisirs honnêtes et les déshonnêtes! Explique-moi donc encore ceci : Prétends-tu que l'agréable et le bon sont la même chose, ou admets-tu des choses agréables qui ne sont pas bonnes? CALLICLÈS. Afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans mon discours si je dis que l'un est différent de l'autre, je réponds que c'est la même chose. SOCRATE. Tu gâtes, Calliclès, tout ce qui a été dit précédemment, et nous ne cherchons plus ensemble la vérité comme il faut, si tu réponds autrement que selon ta pensée. CALLICLÈS. Tu m'en donnes l'exemple, Socrate. SOCRATE. Si cela est, je ne fais pas mieux que toi. Mais vois, mon cher, si le bien ne consiste point en tout autre chose que dans la jouissance du plaisir quel qu'il soit; car, si ce sentiment est vrai, il paraît qu'il en résulte toutes les conséquences honteuses que je viens d'indiquer à mots couverts, et beaucoup d'autres semblables. CALLICLÈS. Oui, à ce que tu crois, Socrate. SOCRATE. Et toi, Calliclès, assures-tu tout de bon que cela est vrai? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Attaquerai-je ce discours comme étant sérieux de ta part? CALLICLÈS. Très-sérieux.

SOCRATE. A la bonne heure. Puisque telle est ta manière de penser, explique-moi ceci : N'est-il point une chose que tu appelles science? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Et tout à l'heure n'as-tu pas parlé du courage en même temps que de la science? CALLICLÈS. Cela est vrai. SOCRATE. N'as-tu pas parlé de ces deux choses comme étant différentes? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Mais, quoi! le plaisir est-il la même chose que la science, ou en diffère-t-il? CALLICLÈS. Il en diffère, très-sage Socrate. SOCRATE. Et le courage, est-il pareillement différent du plaisir? CALLICLÈS. Comment ne le serait-il pas?

SOCRATE. Attends, que nous nous gravions ceci dans la mémoire. Calliclès d'Acharnée soutient que l'agréable et le bon sont la même chose, et que la science et le courage

Digitized by Google

diffèrent l'un de l'autre et du bon. Socrate d'Alopèce convient-il de cela ou non? CALLICLÈS. Il n'en convient pas. SOCRATE. Je ne pense pas non plus que Calliclès en convienne lorsqu'il réfléchira sérieusement sur lui-même. Car, dis-moi, ne crois-tu pas que le bonheur est une chose contraire au malheur? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Puisque ces deux choses sont opposées, n'est-ce pas une nécessité qu'il en soit d'elles comme de la santé et de la maladie? Car le même homme n'est point à la fois sain et malade, ni ne perd la santé en même temps qu'il est délivré de la maladie. CALLICLÈS. Que veux-tu dire? SOCRATE. Le voici. Prenons pour exemple telle partie du corps qu'il te plaira. N'a-t-on pas quelquefois une maladie d'yeux qu'on appelle ophthalmie? CALLICLÈS. Qui en doute? SOCRATE. On n'a pas apparemment dans le même temps les yeux sains. CALLICLÈS. En aucune manière. SOCRATE. Mais quoi! lorsqu'on est guéri de l'ophthalmie, perd-on par la même voie la santé des yeux, et est-on enfin privé à la fois de l'un et de l'autre? CALLICLÈS. Non, certes. SOCRATE. Car ce serait, je pense, une chose prodigieuse et absurde, n'est-ce pas? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Mais, autant qu'il me semble, l'un vient et l'autre s'en va successivement. CALLICLÈS. J'en conviens. SOCRATE. N'en faut-il pas dire autant de la force et de la faiblesse? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Et encore de la vitesse et de la lenteur? CALLICLÈS. Sans contredit. SOCRATE. Acquiert-on de même et perd-on successivement les biens et le bonheur, et leurs contraires, les maux et le malheur? CALLICLÈS. Oui, certes. SOCRATE. Si nous découvrons donc de certaines choses que l'on perd et que l'on possède en même temps, ne sera-t-il pas évident qu'elles ne sont ni un bien ni un mal? Avouons-nous cela? Réfléchis bien avant que de répondre. CALLICLÈS. Je l'avoue sans balancer.

SOCRATE. Revenons à ce qui a été accordé ci-dessus. As-tu dit de la faim que ce fût une chose agréable ou douloureuse? je parle de la faim prise en elle-même. CALLI-

Digitized by Google

CLÈS. C'est une chose douloureuse, et manger ayant faim est une chose agréable. SOCRATE. J'entends : mais la faim en elle-même est-elle douloureuse ou non? CALLICLÈS. Je dis qu'elle l'est. SOCRATE. Et la soif aussi sans doute? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Est-il besoin que je te fasse de nouvelles questions, ou conviens-tu que tout besoin, tout désir est douloureux? CALLICLÈS. J'en conviens; n'interroge pas davantage.

SOCRATE. A la bonne heure. Boire ayant soif n'est-ce pas, selon toi, une chose agréable? CALLICLÈS. Oui, selon moi. SOCRATE. N'est-il donc pas vrai que, d'un côté, *avoir soif*, c'est éprouver de la douleur? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Et que, de l'autre, *boire* est l'accomplissement d'un besoin et un plaisir? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Ainsi tu dis qu'en tant que l'on boit on sent du plaisir? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Parce qu'on a soif? CALLICLÈS. Précisément. SOCRATE. C'est-à-dire parce qu'on sent de la douleur? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Vois-tu qu'il résulte de là que quand tu dis boire ayant soif, c'est comme si tu disais sentir du plaisir en sentant de la douleur? Ces deux sensations ne concourent-elles pas dans le même temps et dans le même lieu, soit de l'âme, soit du corps, comme il te plaira, car cela n'y fait rien, à mon avis? Cela est-il vrai ou non? CALLICLÈS. Cela est vrai. SOCRATE. Mais n'as-tu pas dit qu'il est impossible d'être malheureux au même temps qu'on est heureux? CALLICLÈS. Je le dis encore. SOCRATE. Tu viens aussi de reconnaître qu'on peut sentir du plaisir en sentant de la douleur.. CALLICLÈS. Il y a apparence. SOCRATE. Donc sentir du plaisir n'est point être heureux, ni sentir de la douleur être malheureux; et par conséquent l'agréable est autre que le bon.

CALLICLÈS. Je ne sais quels raisonnements captieux tu emploies, Socrate. SOCRATE. Tu le sais très-bien; mais tu dissimules, Calliclès. Tout ceci n'est qu'un badinage de ta part. Allons en avant, afin que tu voies jusqu'à quel point

Digitized by Google

la sagesse te donne le droit de me reprendre. Ne cesse-t-on pas en même temps d'avoir soif et de sentir le plaisir qu'il y a à boire? CALLICLÈS. Je n'entends rien à ce que tu dis. GORGIAS. Ne parle point de la sorte, Calliclès, réponds du moins à cause de nous, afin d'achever cette discussion. CALLICLÈS. Socrate est toujours le même, Gorgias. Il fait de petites questions qui ne sont de nulle importance, et puis il vous réfute. GORGIAS. Que t'importe? ce n'est point ton affaire, Calliclès. Laisse Socrate argumenter à sa guise. CALLICLÈS. Continue donc ces interrogations petites et étroites, puisque tel est l'avis de Gorgias.

SOCRATE. Tu es heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux grands mystères avant que de l'être aux petits : pour moi, je n'aurais pas cru que cela fût permis. Reviens donc à l'endroit où tu en es resté, et dis-moi si on ne cesse point en même temps d'avoir soif et de sentir du plaisir. CALLICLÈS. Je l'avoue. SOCRATE. Ne perd-on pas de même à la fois le sentiment de la faim et des autres désirs, et celui du plaisir? CALLICLÈS. Cela est vrai. SOCRATE. On cesse donc en même temps d'avoir de la douleur et du plaisir? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Or on ne peut pas, comme tu en es convenu, perdre à la fois les biens et les maux. N'en conviens-tu pas encore? CALLICLÈS. Sans doute : que s'ensuit-il? SOCRATE. Il s'ensuit, mon cher ami, que le bon et l'agréable, le mauvais et le douloureux ne sont pas la même chose, puisqu'on cesse en même temps d'éprouver les uns, et non pas les autres, ce qui en montre la différence.

Comment, en effet, l'agréable serait-il la même chose que le bon, et le douloureux que le mauvais? Examine encore ceci, si tu veux, de cette autre manière; car je ne crois pas que tu y sois mieux d'accord avec toi-même. Vois donc. N'appelles-tu pas bons ceux qui sont bons à cause du bien qui est en eux, comme tu appelles beaux ceux en qui se trouve la beauté? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Mais quoi! appelles-tu gens de bien les insensés et les lâches?

Digitized by Google

Tu ne le faisais pas tout à l'heure; mais tu donnais ce nom aux hommes courageux et sensés. Ne dis-tu pas encore que ceux-là sont les gens de bien? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. N'as-tu pas vu dans la joie des enfants dépourvus de raison? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. N'as-tu pas vu aussi dans la joie des hommes dépourvus de raison? CALLICLÈS. Je le pense. Mais à quoi tendent ces questions? SOCRATE. A rien : réponds toujours. CALLICLÈS. J'en ai vu. SOCRATE. Et des hommes raisonnables dans la tristesse et dans la joie, n'en as-tu pas vu? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Lesquels sentent plus vivement la joie et la douleur, des sages ou des insensés? CALLICLÈS. Je ne crois pas qu'il y ait grande différence. SOCRATE. Cela me suffit.

N'as-tu pas vu à la guerre des hommes lâches? CALLICLÈS. Comment n'y en aurait-il pas? SOCRATE. Quoi donc! lorsque les ennemis se retiraient, lesquels ont paru sentir plus de joie, des lâches ou des courageux? CALLICLÈS. Il m'a semblé que tantôt les uns et tantôt les autres s'en réjouissaient davantage, ou du moins à peu près également. SOCRATE. Cela n'y fait rien. Les lâches ressentent donc aussi de la joie? CALLICLÈS. Très-fort. SOCRATE. Et les insensés de même, à ce qu'il paraît. CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Quand l'ennemi s'avance, les lâches seuls en sont-ils attristés, ou les courageux le sont-ils aussi? CALLICLÈS. Les uns et les autres. SOCRATE. Le sont-ils également? CALLICLÈS. Les lâches le sont peut-être davantage. SOCRATE. Et quand l'ennemi se retire, ne sont-ils pas aussi plus joyeux? CALLICLÈS. Peut-être. SOCRATE. Ainsi les insensés et les sages, les lâches et les courageux sentent la douleur et le plaisir à peu près également, à ce que tu dis, et les lâches plus que les courageux. CALLICLÈS. Je le soutiens.

SOCRATE. Mais les sages et les courageux sont bons; les lâches et les insensés sont mauvais. CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Les bons et les mauvais sentent donc de la joie et de la douleur à peu près également. CALLICLÈS. Je le pré-

Digitized by Google

tends. SOCRATE. Mais les bons et les mauvais sont-ils à peu près également bons ou mauvais? ou plutôt les mauvais ne sont-ils pas à la fois meilleurs et pires? CALLICLÈS. Par Jupiter, je ne sais ce que tu dis. SOCRATE. Ne sais-tu pas que tu as dit que les bons sont bons par la présence du bien, et que les mauvais sont mauvais par celle du mal, et que le plaisir est un bien et la douleur un mal? CALLICLÈS. Je l'ai dit. SOCRATE. Le bien ou le plaisir se trouve donc en ceux qui sentent de la joie dans le temps qu'ils en sentent. CALLICLÈS. Comment en serait-il autrement? SOCRATE. Ceux qui sentent de la joie sont donc bons par la présence du bien. CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Eh quoi! le mal ou la douleur ne se trouve-t-il pas dans ceux qui sentent de la douleur? CALLICLÈS. Il s'y trouve. SOCRATE. Dis-tu encore ou ne dis-tu plus que les mauvais sont mauvais par la présence du mal? CALLICLÈS. Je le dis encore. SOCRATE. Ainsi ceux qui sentent de la joie sont bons, et ceux qui sentent de la douleur mauvais. CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Et ils le sont davantage, si ces sensations sont plus vives; moins, si elles sont plus faibles; également, si elles sont égales. CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Ne prétends-tu pas que les sages et les insensés, les lâches et les courageux sentent de la joie et de la douleur à peu près également, et même les lâches davantage? CALLICLÈS. Je le prétends. SOCRATE. Tire en commun avec moi les conclusions qui résultent de ces aveux : car il est beau, dit-on, de dire et de considérer jusqu'à deux et trois fois les belles choses. Nous avouons que le sage et le courageux sont bons, n'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Et que l'insensé et le lâche sont mauvais? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. De plus, que celui qui sent de la joie est bon? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Et celui qui sent de la douleur, mauvais? CALLICLÈS. Nécessairement. SOCRATE. Enfin, que le bon et le mauvais sentent également de la joie et de la douleur, et le mauvais peut-être davantage? CALLICLÈS. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Donc le mauvais devient aussi bon et même meilleur que le bon. Ceci et ce qui a été dit plus haut ne suit-il pas de ce que l'on confond ensemble le bon et l'agréable? Ces conséquences ne sont-elles pas inévitables, Calliclès?

CALLICLÈS. Il y a longtemps, Socrate, que je t'écoute et t'accorde bien des choses, faisant réflexion en même temps que, si on te donne quoi que ce soit en badinant, tu le saisis avec le même empressement que les enfants. Penses-tu donc que mon sentiment ou celui de tout autre homme n'est point que les plaisirs sont, les uns meilleurs, les autres plus mauvais? SOCRATE. Ha! ha! Calliclès, que tu es rusé! Tu me traites comme un enfant en me disant tantôt que les choses sont d'une façon, tantôt qu'elles sont d'une autre; tu cherches ainsi à me tromper. Je ne croyais pas pourtant au commencement que tu pusses consentir à me tromper, parce que je te tenais pour mon ami. Mais je me suis abusé, et je vois bien que c'est une nécessité pour moi de me contenter, selon le vieux proverbe, des choses telles qu'elles sont, et de prendre ce que tu me donnes.

Tu dis donc présentement, à ce qu'il paraît, que les plaisirs sont, les uns bons, les autres mauvais : n'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Les bons ne sont-ce pas ceux qui sont avantageux, et les mauvais ceux qui sont nuisibles? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Les plaisirs avantageux sont apparemment ceux qui font du bien, et les mauvais ceux qui font du mal? CALLICLÈS. J'en conviens. SOCRATE. Ne parles-tu point des plaisirs de cette nature : à l'égard du corps, par exemple, de ceux qui se rencontrent, comme nous l'avons dit, dans le manger et le boire; et ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force ou quelque autre bonne qualité semblable, et pour mauvais ceux qui engendrent les qualités contraires? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. N'en est-il pas ainsi des douleurs, et les unes ne sont-elles pas

Digitized by Google

bonnes et les autres mauvaises? CALLICLÈS. Comment en serait-il autrement!

SOCRATE. Ne faut-il pas choisir et se donner les plaisirs et les douleurs qui font du bien? CALLICLÈS. Oui, certes. SOCRATE. Et fuir les plaisirs et les douleurs qui font du mal? CALLICLÈS. Cela est évident. SOCRATE. Car, s'il t'en souvient, nous sommes convenus, Polus et moi, qu'en toutes choses on doit agir dans la vue du bien. Penses-tu aussi comme nous que le bien est la fin de toutes les actions, et que tout le reste doit s'y rapporter, et non pas le bien se rapporter aux autres choses? Joins-tu ton suffrage aux deux nôtres? CALLICLÈS. Je te l'accorde. SOCRATE. Ainsi il faut faire toutes choses, même les agréables, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable. CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Le premier venu est-il en état de discerner parmi les choses agréables les bonnes d'avec les mauvaises, ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre? CALLICLÈS. Il en est besoin.

SOCRATE. Rappelons ici ce que j'ai dit sur ce sujet à Polus et à Gorgias. Je disais, s'il t'en souvient, qu'il y a de certaines industries qui ne vont que jusqu'au plaisir, ne procurent que lui, et ignorent le meilleur et le pire; et qu'il y en a d'autres qui savent ce qui est bon et ce qui est mauvais. Du nombre des industries dont l'objet est le plaisir j'ai mis la cuisine, non comme un art, mais comme une routine; et j'ai compté la médecine parmi les arts qui ont le bien pour objet. Et, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, ne crois pas, Calliclès, qu'il te convienne de badiner ici vis-à-vis de moi, ni de me faire contre ta pensée la première réponse venue, ni de prendre ce que je dis pour un badinage de ma part. Ne vois-tu pas, en effet, que notre entretien roule sur une matière très-importante, et que tout homme, s'il a quelque peu de bon sens, s'en occupera avec le plus grand empressement, puisqu'il s'agit de savoir de quelle manière il doit vivre : s'il faut qu'il embrasse la vie à laquelle tu m'in-

Digitized by Google

vites, agir comme un homme, c'est-à-dire parler devant le peuple assemblé, s'exercer dans l'art oratoire, et administrer les affaires de l'État comme on les administre aujourd'hui ; ou s'il doit plutôt passer sa vie dans l'étude de la philosophie, et en quoi ce genre de vie diffère du précédent?

Peut-être est-il plus à propos de les distinguer l'un de l'autre, comme j'ai commencé tout à l'heure à le faire, et, après les avoir distingués et être convenus entre nous que ce sont deux genres de vie différents, d'examiner en quoi cette différence consiste, et lequel des deux mérite d'être préféré. Tu ne comprends peut-être pas encore ce que je veux dire? CALLICLÈS. Non vraiment. SOCRATE. Je vais donc te l'expliquer plus clairement.

Nous sommes demeurés d'accord, toi et moi, qu'il y a quelque chose de bon et quelque chose d'agréable, et que l'agréable est autre que le bon ; de plus, qu'il y a de certaines industries et de certaines voies de se les procurer, qui tendent, les unes à l'agréable, les autres au bon. Commence, avant tout, par m'accorder ou me nier ce point. CALLICLÈS. Je l'accorde. SOCRATE. Voyons, accorde-moi aussi ce que je disais à Polus et à Gorgias, si je t'ai paru dire la vérité : je prétendais que l'adresse du cuisinier n'est point un art, mais une routine; qu'au contraire la médecine est un art : me fondant sur ce que la médecine a étudié la nature du sujet sur lequel elle travaille, connaît les raisons de ce qu'elle fait, et peut rendre compte de chacune de ses opérations ; au lieu que la cuisine, appliquée tout entière à l'apprêt du plaisir, tend à ce but sans être dirigée par aucune règle, n'ayant examiné ni la nature du plaisir ni les motifs de ses opérations ; pratique et routine tout à fait dépourvue de raison, incapable de se rendre pour ainsi dire compte de rien ; simple souvenir que l'on conserve de ce qu'on a coutume de faire : voilà comment elle procure du plaisir.

Considère donc d'abord si cela te paraît juste, et ensuite

Digitized by Google

s'il y a, par rapport à l'âme, de pareilles professions, dont les unes marchent suivant les règles de l'art, et ménagent à l'âme ce qui lui est le plus avantageux, et dont les autres négligent ce point, et, comme je l'ai dit au sujet du corps, s'occupent uniquement du plaisir de l'âme et des moyens de lui en procurer, n'examinant du reste en aucune manière quels sont les meilleurs plaisirs et quels sont les plus mauvais, et ne cherchant qu'à affecter l'âme agréablement, que ce soit son avantage ou non. Pour moi, je pense, Calliclès, qu'il y en a, et je soutiens que telle est la flatterie, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, et à toute autre chose dont on ménage le plaisir, sans avoir examiné ce qui lui est le plus utile ou le plus préjudiciable. Es-tu du même avis que moi là-dessus, ou d'un avis contraire? CALLICLÈS. Non; mais je te passe ce point, afin de terminer cette dispute, et par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE. La flatterie dont je parle a-t-elle lieu à l'égard d'une âme, et non pas à l'égard de deux et de plusieurs? CALLICLÈS. Elle a lieu à l'égard de deux et de plusieurs âmes. SOCRATE. Ainsi on peut chercher à complaire à une foule d'âmes assemblées, sans s'embarrasser de ce qui est le plus avantageux pour elles? CALLICLÈS. Je le pense. SOCRATE. Pourrais-tu me dire quelles sont les professions qui produisent cet effet? ou plutôt, si tu l'aimes mieux, je t'interrogerai, et, à mesure qu'il te paraîtra qu'une profession est de ce genre, tu en conviendras; si tu ne juges pas qu'elle en soit, tu n'en conviendras pas.

Commençons par la profession de joueur de flûte. Ne te semble-t-il point, Calliclès, qu'elle vise uniquement à nous procurer du plaisir, et qu'elle ne se met point en peine d'autre chose? CALLICLÈS. Il me le semble. SOCRATE. Ne portes-tu pas le même jugement de toutes les autres semblables, telles que celle de jouer de la lyre dans les jeux publics? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Mais quoi! n'en dis-tu pas autant de l'art d'instruire les chœurs et de com-

Digitized by Google

poser des dithyrambes? Crois-tu que Cinésias, fils de Mélès, se soucie beaucoup que ses chants soient propres à rendre meilleurs ceux qui les entendent, et qu'il vise à autre chose qu'à plaire à la foule des spectateurs? CALLICLÈS. Cela est évident, Socrate, par rapport à Cinésias. SOCRATE. Et son père Mélès, penses-tu que, quand il chantait sur la lyre, il eût en vue le bien? Est-ce qu'il ne visait pas, celui-là, au plus agréable, quoique son chant fatiguât les auditeurs? Réfléchis bien. Ne juges-tu pas que toute espèce de chant sur la lyre et toute composition dithyrambique a été inventée en vue du plaisir? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et la tragédie, ce poëme majestueux et admirable, à quoi tend-elle? tous ses efforts, tous ses soins n'ont-ils point, à ton avis, pour objet unique de plaire aux spectateurs; ou, lorsqu'il se présente quelque chose d'agréable et de gracieux, mais en même temps de mauvais, prend-elle sur soi de le supprimer, et de déclamer et chanter ce qui est désagréable, mais utile, que les spectateurs y trouvent du plaisir ou non? De ces deux dispositions, quelle est, à ton avis, celle de la tragédie? CALLICLÈS. Il est clair, Socrate, qu'elle penche davantage du côté du plaisir et de l'agrément du public. SOCRATE. N'avons-nous pas vu tout à l'heure, Callicles, que tout cela n'est que flatterie? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Mais, si on ôtait de quelque poésie que ce soit le chant, le rhythme et la mesure, resterait-il autre chose que les paroles? CALLICLÈS. Non. SOCRATE. Ces paroles ne s'adressent-elles pas à la multitude et au peuple assemblé? CALLICLÈS. Je l'avoue. SOCRATE. La poésie est donc une manière de parler au peuple? CALLICLÈS. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais si c'est une manière de parler au peuple, c'est donc une rhétorique; car ne te semble-t-il pas que les poëtes font sur le théâtre le personnage d'orateurs? CALLICLÈS. Il me le semble. SOCRATE. Nous avons donc trouvé une rhétorique pour le peuple, c'est-à-dire pour

Digitized by Google

les enfants, les femmes et les hommes, soit libres, soit esclaves, réunis ensemble, de laquelle nous ne faisons pas grand cas, puisque nous avons dit qu'elle était flatteuse? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Fort bien. Et que nous semble de cette rhétorique faite pour le peuple d'Athènes et les peuples des autres cités, tous composés de personnes libres? Te paraît-il que les orateurs fassent toujours leurs harangues en vue du plus grand bien, et se proposent pour but de rendre par leurs discours leurs concitoyens aussi vertueux qu'il est possible; ou bien les orateurs eux-mêmes, cherchant à plaire aux citoyens, et négligeant l'intérêt public pour ne s'occuper que de leur intérêt personnel, ne se conduisent-ils point avec les peuples comme avec des enfants, s'appliquant uniquement à leur faire plaisir, sans s'inquiéter s'ils deviendront par là meilleurs ou pires? CALLICLÈS. Cette question n'est pas aussi simple; car il y a certains orateurs qui parlent en vue de l'utilité publique, et il y en a d'autres qui sont tels que tu dis. SOCRATE. Cela me suffit, car il y a deux manières de haranguer : l'une des deux est une flatterie et une déclamation honteuse, et l'autre est honnête : j'entends celle qui travaille à rendre meilleures les âmes des citoyens, et s'applique toujours à dire ce qui est le plus avantageux, que cela doive être agréable ou fâcheux aux auditeurs.

Mais tu n'as jamais vu de rhétorique semblable; ou, si tu peux me nommer quelque orateur de ce caractère, pourquoi ne me dis-tu pas quel il est? CALLICLÈS. Par Jupiter! je n'en connais aucun entre tous ceux d'aujourd'hui. SOCRATE. Eh quoi! m'en nommerais-tu un parmi les anciens au sujet duquel on dise que les Athéniens sont devenus meilleurs depuis qu'il a commencé à les haranguer, de moins bons qu'ils étaient auparavant? car, pour moi, je ne vois pas qui ce pourrait être. CALLICLÈS. Quoi donc! n'entends-tu pas dire que Thémistocle fut un homme de bien, ainsi que Cimon, Miltiade et ce Périclès mort depuis peu, que tu as entendu toi-même? SOCRATE. Si la

Digitized by Google

véritable vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles des autres, tu as raison; mais si ce n'est pas cela; si, comme nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cette discussion, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos désirs dont l'accomplissement rend l'homme meilleur, et à ne rien accorder à ceux qui le rendent pire; et si d'ailleurs il y a un art pour cela, peux-tu me dire qu'aucun de ceux que tu viens de nommer ait été vertueux? CALLICLÈS. Je ne sais quelle réponse te faire. SOCRATE. Tu la trouveras si tu la cherches bien.

Examinons donc ainsi paisiblement si quelqu'un d'entre eux a été tel. Voyons. N'est-il pas vrai que l'homme vertueux, qui dans tous ses discours a le plus grand bien en vue, ne parlera point à l'aventure et se proposera un but? Ne fait-il pas de même que tous les autres artistes? Ils considèrent l'ouvrage qu'ils veulent faire, ne prennent point au hasard ce qu'ils emploient pour l'exécuter, mais choisissent ce qui est propre à lui donner la forme qu'il doit avoir. Par exemple, si tu veux jeter les yeux sur les peintres, les architectes, les constructeurs de vaisseaux, en un mot, sur tel ouvrier qu'il te plaira, tu verras que chacun d'eux place dans un certain ordre tout ce qu'il place, et qu'il force chaque partie de s'adapter et de s'arranger avec les autres, jusqu'à ce que le tout ait l'unité, l'ordre et la beauté qu'il doit avoir. Ce que les autres ouvriers font par rapport à leur ouvrage, ceux dont nous parlions auparavant, je veux dire les maîtres de gymnase et les médecins, le font à l'égard du corps en y mettant de l'ordre et de la règle. Reconnaissons-nous ou non que la chose est ainsi? CALLICLÈS. A la bonne heure, que cela soit.

SOCRATE. Une famille où règnent l'ordre et la règle n'est-elle pas bonne? et si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise? CALLICLÈS. Je l'avoue. SOCRATE. N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Nous tenons le même langage au sujet de notre corps?

Digitized by Google

CALLICLÈS. Sans contredit. SOCRATE. Et notre âme, sera-t-elle bonne si elle est déréglée? ne le sera-t-elle pas plutôt si tout y est dans l'ordre et dans la règle? CALLICLÈS. C'est ce qu'on ne saurait nier après les aveux précédents. SOCRATE. Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre par rapport au corps? tu l'appelles probablement santé et force. CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Essaye à présent de trouver et de me dire pareillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme. CALLICLÈS. Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate? SOCRATE. Si tu l'aimes mieux, je le dirai : seulement, si tu juges que j'ai raison, conviens-en ; sinon réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on donne le nom de salutaire à tout ce qui entretient l'ordre dans le corps : d'où naît la santé et les autres qualités corporelles. Cela est-il vrai ou non? CALLICLÈS. Cela est vrai. SOCRATE. Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme : d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. L'accordes-tu, ou le nies-tu? CALLICLÈS. Soit.

SOCRATE. Ainsi le bon orateur, celui qui se conduit selon les règles de l'art, visera toujours à ce but, non-seulement dans les discours qu'il adressera aux âmes, mais encore dans toutes ses actions; et, soit qu'il accorde, soit qu'il enlève quelque chose au peuple, il l'accordera ou l'enlèvera par le même motif, son esprit étant sans cesse occupé des moyens de faire naître la justice dans l'âme de ses citoyens, et d'en bannir l'injustice; d'y faire germer la tempérance, et d'en écarter l'intempérance; d'y introduire enfin toutes les vertus, et d'en exclure tous les vices. Conviens-tu de cela, ou non? CALLICLÈS. J'en conviens. SOCRATE. Que sert-il en effet, Calliclès, à un corps malade et mal disposé qu'on lui présente des mets en abondance et les breuvages les plus exquis, ou toute autre chose qui ne lui sera pas plus avantageuse que nuisible, et même

Digitized by Google

moins, à parler comme il faut? Cela est-il vrai? CALLICLÈS. A la bonne heure. SOCRATE. Car ce n'est point, je pense, un avantage pour un homme de vivre avec un corps malsain, puisque c'est une nécessité qu'il traîne en conséquence une vie malheureuse. N'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Aussi les médecins laissent-ils pour l'ordinaire à ceux qui se portent bien la liberté de satisfaire leurs appétits, comme de manger autant qu'ils veulent lorsqu'ils ont faim, et de boire de même lorsqu'ils ont soif. Mais ils ne permettent presque jamais aux malades de contenter leurs désirs. Accordes-tu cela aussi? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Mais, mon cher, ne faut-il pas tenir la même conduite à l'égard de l'âme? je veux dire que, tandis qu'elle est mauvaise, parce qu'elle est insensée, intempérante, injuste et impie, on doit l'éloigner de ce qu'elle désire, et ne lui rien permettre que ce qui peut la rendre meilleure. Est-ce ton avis, ou non? CALLICLÈS. C'est mon avis. SOCRATE. Car c'est le parti le plus avantageux pour l'âme. CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Mais tenir quelqu'un éloigné de ce qu'il désire, n'est-ce pas le corriger? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Il vaut donc mieux pour l'âme d'être corrigée que de vivre dans la licence, comme tu le pensais tout à l'heure. CALLICLÈS. Je ne comprends rien à ce que tu dis, Socrate : interroge quelque autre.

SOCRATE. Voilà un homme qui ne saurait souffrir qu'on le rende meilleur, ni endurer la chose même dont nous parlons, c'est-à-dire la correction. CALLICLÈS. Je ne me soucie nullement de tous tes discours, et je ne t'ai répondu que par complaisance pour Gorgias. SOCRATE. Soit. Que ferons-nous donc? Laisserons-nous cette discussion imparfaite? CALLICLÈS. Tout ce qu'il te plaira. SOCRATE. Mais on dit communément qu'il n'est pas permis de laisser ainsi tronquer même les contes, et qu'il faut y mettre une tête, afin qu'ils ne courent point sans tête de côté et

Digitized by Google

d'autre. Réponds donc à ce qui reste, pour donner une tête à cet entretien. CALLICLÈS. Que tu es pressant, Socrate! Si tu m'en crois, tu renonceras à cet entretien, ou tu l'achèveras avec quelque autre. SOCRATE. Et quel autre le voudra? De grâce, ne laissons pas cette discussion imparfaite. CALLICLÈS. Ne pourrais-tu point l'achever seul, soit en parlant de suite, ou en te répondant toi-même? SOCRATE. Oui, pour qu'il m'arrive ce que dit Épicharme, et que je sois seul à dire ce que deux hommes disaient auparavant. Je vois bien pourtant que de toute nécessité il faudra que j'en vienne là. Mais si nous prenons ce parti, je pense que, du moins tous tant que nous sommes, nous devons être très-empressés de connaître ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sujet que nous traitons : car il est de notre intérêt commun que la chose soit mise en évidence. Ainsi je vais exposer ce que je pense là-dessus. Si quelqu'un trouve que je reconnaisse pour vraies des choses qui ne le sont pas, qu'il ne manque point de m'arrêter et de me réfuter. Aussi bien je ne parle pas comme un homme sûr de ce qu'il dit, mais je cherche en commun avec vous. C'est pourquoi, si celui qui me contestera une chose me paraît avoir raison, je serai le premier à en tomber d'accord. Au reste je ne vous propose ceci qu'autant que vous jugerez qu'il faut achever cette dispute : si vous n'en êtes pas d'avis, laissons-la pour ce qu'elle est, et allons-nous-en.

GORGIAS. Pour moi, Socrate, mon avis n'est pas que nous nous retirions, mais que tu finisses cet entretien; et il me paraît que les autres pensent de même. Je serai charmé de t'entendre exposer ce qui te reste à dire. SOCRATE. Et moi, Gorgias, je reprendrais de tout mon cœur la conversation avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui eusse rendu le morceau d'Amphion pour celui de Zéthus. Mais puisque tu ne veux pas, Calliclès, achever cette discussion avec moi, écoute-moi du moins; et lorsqu'il m'échappera quelque chose qui ne te paraîtra pas bien dit,

Digitized by Google

arrête-moi; si tu me prouves que j'ai tort, je ne me fâcherai pas contre toi comme tu fais contre moi; au contraire, je te tiendrai pour mon plus grand bienfaiteur. CALLICLÈS. Parle, mon cher, et achève.

SOCRATE. Écoute donc; je vais reprendre notre discussion dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose? Non, comme nous en sommes convenus Calliclès et moi. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable? Il faut faire l'agréable en vue du bon. L'agréable, n'est-ce point ce qui nous fait sentir de la joie lorsqu'il se trouve en nous; et le bon, ce qui nous rend bons lorsqu'il est en nous? Sans contredit. Or nous sommes bons, nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence de quelque qualité. Cela me paraît incontestable, Calliclès. Mais la qualité de quelque chose que ce soit, soit meuble, soit corps, soit âme, soit animal, ne se rencontre pas ainsi en elle à l'aventure d'une manière parfaite; elle doit sa naissance à l'arrangement, à la règle et à l'art qui convient à chacune de ces choses. Cela est-il vrai? Pour moi, je le soutiens. La vertu de chaque chose est donc ce qui est réglé et arrangé avec ordre. J'en conviendrais. Ainsi un certain ordre propre de chaque chose est ce qui la rend bonne lorsqu'il se trouve en elle. C'est mon avis. Par conséquent l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre. Nécessairement. Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée. Comment ne le serait-elle pas? L'âme réglée est tempérante. De toute nécessité. Donc l'âme tempérante est bonne. Je ne saurais aller là contre, mon cher Calliclès : pour toi, si tu as quelque chose à y opposer, apprends-le-moi. CALLICLÈS. Poursuis, mon cher.

SOCRATE. Je dis donc que si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans une disposition toute contraire est mauvaise. Cette âme, c'est l'âme insensée et intempérante. Sans contredit. L'homme tempérant s'acquitte de tous ses

Digitized by Google

devoirs envers les dieux et envers ses semblables : car il ne serait plus tempérant, s'il ne les remplissait pas. Il est nécessaire que cela soit ainsi. En s'acquittant de ses devoirs vis-à-vis de ses semblables, il fait des actions justes; et, en les remplissant vis-à-vis des dieux, il fait des actions saintes. Or qui fait des actions justes et saintes est nécessairement juste et saint. Cela est vrai. Nécessairement encore il est courageux ; car il n'est pas d'un homme tempérant ni de rechercher ni de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il recherche ou qu'il fuie. Mais, lorsque le devoir l'exige, il faut qu'il recherche et fuie, et supporte tout avec patience, choses et personnes, plaisir et douleur. De sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant, étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien ; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien, il soit heureux; qu'au contraire le méchant, dont les actions sont mauvaises, soit malheureux : et le méchant, c'est celui qui est dans une disposition contraire à celle-là ; c'est l'homme déréglé dont tu vantais la condition.

Quant à moi, voilà ce que je pose pour certain, ce que j'assure être vrai. Mais si cela est vrai, il n'y a point, ce semble, d'autre parti à prendre, pour quiconque veut être heureux, que de s'attacher et de s'exercer à la tempérance, de fuir de toutes ses forces la vie licencieuse : il doit surtout faire en sorte de n'avoir aucun besoin de correction ; mais s'il en a besoin lui-même, ou quelqu'un de ses proches, soit qu'il mène une vie privée, soit qu'il se mêle des affaires publiques, il faut qu'on lui fasse subir un châtiment, et qu'on le corrige si l'on veut qu'il soit heureux. Tel est, à mon avis, le but vers lequel on doit diriger sa conduite, rapportant toutes ses actions et celles de l'État à cette fin, que la justice et la tempérance règnent en celui qui aspire à être heureux. Et il faut bien se garder de donner une libre carrière à ses passions, de s'efforcer de

Digitized by Google

les satisfaire, ce qui est un mal sans remède, et de mener ainsi une vie de brigand. Un tel homme en effet ne saurait être ami des autres hommes, ni de Dieu : car il est impossible qu'il ait aucun rapport avec eux; et là où il n'y a point de rapport, l'amitié ne peut avoir lieu. Les sages, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports, par l'amitié, la modération, la tempérance et la justice : et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'*ordre*, et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes. Ainsi tu crois qu'il faut s'étudier à avoir plus que les autres, et négliger la géométrie. A la bonne heure.

Il nous faut donc réfuter ce que je viens de dire, et montrer qu'on n'est point heureux par la possession de la justice et de la tempérance, et malheureux par celle du vice; ou, si ce discours est vrai, il faut examiner ce qui en résulte. Or il en résulte, Calliclès, tout ce que j'ai dit plus haut, et sur quoi tu m'as demandé si je parlais sérieusement lorsque j'ai avancé qu'il fallait, en cas d'injustice, s'accuser soi-même, son fils, son ami, et se servir de la rhétorique à cette fin. Et ce que tu as cru que Polus m'accordait par honte était donc vrai, savoir : qu'il est plus laid et par conséquent plus mauvais de faire une injustice que de la recevoir? Il n'est pas moins vrai que, pour être un bon orateur, il faut être juste et versé dans la science des choses justes; ce que Polus a dit pareillement que Gorgias m'avait accordé par honte.

Les choses étant ainsi, examinons un peu les reproches que tu me fais, et si tu as raison ou non de me dire que je ne suis pas en état de me secourir moi-même, ni aucun de mes amis ou de mes proches, et de me tirer des plus grands dangers; que je suis, comme les hommes déclarés infâmes, à la merci du premier venu, soit qu'on veuille

Digitized by Google

me frapper au visage (pour me servir de tes fortes expressions), ou me ravir mes biens, ou me bannir de la ville, ou enfin me faire mourir; et qu'être dans une pareille situation, c'est la chose du monde la plus honteuse. Tel était ton sentiment. Voici le mien; je l'ai déjà dit plus d'une fois, mais rien n'empêche de le répéter. Je soutiens, Calliclès, que ce qu'il y a de plus honteux n'est pas d'être frappé injustement sur la joue, ni de se voir mutiler le corps ou couper la bourse; mais que me frapper et me mutiler injustement, moi et ce qui est à moi, c'est là ce qui est plus laid et plus mauvais; et que me voler, me réduire en esclavage, percer ma muraille, commettre, en un mot, quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi et ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour celui qui commet l'injustice que pour moi qui la souffre.

Ces vérités, qui, à ce que je prétends, ont été démontrées dans tout le cours de cet entretien, sont, autant qu'il me semble, attachées et liées entre elles par des raisons de fer et de diamant, pour parler avec cette rudesse. Si tu ne parviens à les rompre, toi ou quelque autre plus vigoureux que toi, on ne pourra jamais parler sensément sur ces objets, si on parle autrement que je fais. Car, pour moi, je tiens toujours là-dessus le même langage, et je dis que je ne sais ce qui en est réellement; mais que de tous ceux avec qui j'ai conversé, comme je le fais maintenant avec toi, il n'en est aucun qui ait pu éviter de se rendre ridicule en soutenant une autre opinion.

Ainsi, je suppose que mon sentiment est le véritable; mais s'il l'est, si l'injustice est le plus grand de tous les maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un plus grand encore, s'il se peut, de n'être point puni pour les injustices qu'on a commises, quel est le genre de secours qu'on ne peut être incapable de se procurer à soi-même sans être véritablement digne de risée? n'est-ce pas le secours dont l'effet est de détourner

Digitized by Google

de nous le plus grand dommage? Oui, ce qu'il y a incontestablement de plus laid est de ne pouvoir se ménager ce secours à soi-même, ni à ses amis, ni à ses proches. Il faut mettre au second rang pour la honte, l'impuissance de parer le second mal; au troisième, l'impuissance de parer le troisième, et ainsi de suite, à proportion de la grandeur du mal. Ainsi, autant il est beau de pouvoir se garantir de chacun de ces maux, autant il est laid de ne pouvoir le faire. Cela est-il comme je le dis, Callicles, ou autrement? CALLICLÈS. Cela est comme tu le dis.

SOCRATE. De ces deux choses, commettre l'injustice et la recevoir, la première étant, selon nous, un plus grand mal, et la seconde un moindre, que faut-il donc que l'homme se procure pour être à portée de se secourir, et pour jouir du double avantage de ne commettre et de ne recevoir aucune injustice? est-ce la puissance ou la volonté? Voici ce que je veux dire : je demande si, pour ne recevoir aucune injustice, il suffit qu'on ne veuille pas en recevoir, ou s'il faut se rendre assez puissant pour se mettre à l'abri de toute injustice? CALLICLÈS. Il est clair qu'on ne parviendra à s'en garantir qu'en se rendant puissant. SOCRATE. Et par rapport à l'autre point, qui est de commettre l'injustice, est-ce assez de ne le pas vouloir pour n'en point commettre, de sorte qu'en effet on n'en commettra point? ou faut-il de plus acquérir pour cela une certaine puissance, un certain art, faute duquel, si on ne l'apprend et ne le réduit en pratique, on tombera dans l'injustice? Pourquoi ne me réponds-tu pas là-dessus, Callicles? Juges-tu que, quand nous sommes convenus, Polus et moi, que personne ne commet l'injustice de dessein formé, mais que tous les méchants sont tels malgré eux[1], nous ayons été forcés à cet aveu par de bonnes rai-

[1] La volonté est faite pour vouloir le bien; lorsque l'homme fait le mal, il le fait toujours volontairement, puisqu'il a déterminé l'acte mauvais et l'a exécuté librement; mais comme la volonté, dans ce cas, est imparfaite et corrompue, et tourne à sa ruine, l'homme agit, dans ce sens, involontaire-

Digitized by Google

sons ou non? CALLICLÈS. Je te passe ce point, Socrate, afin que tu arrives à ta conclusion.

SOCRATE. Il faut donc, à ce qu'il paraît, se procurer aussi une certaine puissance, un certain art pour ne point faire d'injustice. CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. Mais quel est le moyen de se garantir de toute ou de presque toute injustice de la part d'autrui? vois si tu es sur cela de mon avis. Je pense qu'il faut avoir toute autorité dans sa ville en qualité de souverain ou de tyran, ou être ami de ceux qui gouvernent. CALLICLÈS. Vois, Socrate, combien je suis disposé à t'approuver quand tu parles bien. Ceci me paraît tout à fait bien dit. SOCRATE. Examine si ce que j'ajoute est moins vrai. Il me semble, comme l'ont dit d'anciens et sages personnages, que la plus grande amitié est celle qui unit le semblable à son semblable. Ne penses-tu pas de même? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Ainsi, partout où il se trouve un tyran sauvage et sans éducation, s'il y a dans sa ville quelque citoyen beaucoup meilleur que lui, il le craindra, et ne pourra jamais lui être attaché de toute son âme. CALLICLÈS. Cela est vrai. SOCRATE. Ce tyran n'aimera pas non plus tout citoyen d'un mérite fort inférieur au sien; car il le méprisera, et n'aura jamais pour lui l'affection qu'on a pour un ami. CALLICLÈS. Cela est encore vrai. SOCRATE. Le seul ami qui lui reste, par conséquent, le seul à qui il donnera sa confiance, est celui qui, étant du même caractère, approuvant ou blâmant les mêmes choses, consentira à lui obéir et à être soumis à ses volontés. Cet homme jouira d'un grand crédit dans la ville; personne ne lui nuira impunément. N'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Si quelqu'un des jeunes gens de cette ville se

ment, puisqu'il n'y a que l'insensé qui puisse vouloir sa ruine; mais cela ne veut pas dire que l'homme ne soit pas responsable de ses actions : et comment a-t-on pu dire que Platon ait voulu détruire la responsabilité, lui qui admet le châtiment, et ne cesse de répéter qu'il faut y avoir recours pour redresser la volonté et ramener l'ordre dans son âme ! (*Note de l'éditeur.*)

Digitized by Google

disait à soi-même : De quelle manière pourrai-je m'élever à un grand pouvoir et me mettre à l'abri de toute injustice? la voie pour y parvenir est, ce me semble, de s'accoutumer de bonne heure à se plaire et à se déplaire aux mêmes choses que le despote, et à s'efforcer d'acquérir la plus parfaite ressemblance avec lui. N'est-il pas vrai? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Par ce moyen, il se mettra bien vite, disons-nous, au-dessus des atteintes de l'injustice, et se rendra puissant parmi ses citoyens. CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais se garantira-t-il également de commettre l'injustice, ou s'en faut-il beaucoup s'il ressemble à son maître, qui est injuste, et qu'il ait un grand pouvoir auprès de lui? Pour moi, je pense au contraire que toutes ses démarches tendront à se mettre en état de commettre les plus grandes injustices, et de n'avoir aucun châtiment à appréhender. N'est-ce pas? CALLICLÈS. Il y a apparence. SOCRATE. Il renfermera par conséquent en soi le plus grand des maux, puisqu'il aura l'âme pervertie et dégradée par l'imitation de son maître et par sa puissance. CALLICLÈS. Je ne sais, Socrate, quel secret tu as de tourner et de retourner le discours en tout sens. Ignores-tu que cet homme qui se modèle sur le tyran fera mourir, s'il juge à propos, et dépouillera de ses biens celui qui ne veut pas faire comme lui? SOCRATE. Je le sais, mon cher Calliclès; il faudrait que je fusse sourd pour l'ignorer après l'avoir entendu tout à l'heure plus d'une fois de ta bouche, de celle de Polus et de presque tous les habitants de cette ville. Mais écoute-moi à mon tour.

Je conviens qu'il mettra à mort qui il voudra ; mais il sera méchant; et celui qu'il fera mourir, homme de bien. CALLICLÈS. N'est-ce pas justement ce qu'il y a de plus fâcheux? SOCRATE. Non, du moins pour l'homme sensé, comme ce discours le prouve. Crois-tu donc qu'on doive s'appliquer à vivre le plus longtemps qu'il est possible, et faire l'apprentissage des arts qui nous sauvent en toute

Digitized by Google

rencontre des dangers, comme tu me conseilles aujourd'hui d'étudier la rhétorique qui fait notre sûreté devant les tribunaux? CALLICLÈS. Par Jupiter, je te donne un très-bon conseil. SOCRATE. Eh quoi! mon cher, l'art de nager te paraît-il bien estimable? CALLICLÈS. Non certes SOCRATE. Cependant il sauve les hommes de la mort lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances où l'on a besoin de cet art. Mais si celui-ci te paraît méprisable, je vais t'en nommer un plus important : l'art de conduire les vaisseaux, qui ne préserve pas seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens des plus grands dangers, comme la rhétorique. Cet art est modeste et simple; il ne se fait point valoir et ne se pavane pas comme s'il produisait des effets merveilleux : mais, quoiqu'il nous procure les mêmes avantages que l'art oratoire, il ne prend, je pense, que deux oboles pour nous ramener sains et saufs d'Égine ici; si c'est de l'Égypte ou du Pont, pour un si grand bienfait, et pour avoir conservé tout ce que je viens de dire, notre personne et nos biens, nos enfants et nos femmes, après qu'il nous a mis à terre sur le port, il n'exige que deux dragmes. Quant à celui qui possède cet art et nous a rendu un si grand service, dès qu'il est débarqué, il se promène avec un air modeste le long du rivage et de son vaisseau. Car il sait, à ce que je m'imagine, se dire à lui-même qu'il est incertain quels sont les passagers à qui il a fait du bien en les préservant d'être submergés, et ceux à qui il a fait tort, sachant qu'ils ne sont pas sortis de son vaisseau meilleurs, ni pour le corps, ni pour l'âme, que quand ils y sont entrés. Il raisonne donc de la sorte : Si quelqu'un, dont le corps est travaillé de maladies considérables et sans remède, ne s'est point noyé, c'est un malheur pour lui de n'être point mort, et il ne m'a aucune obligation. Si donc on renferme dans son âme, substance plus précieuse que le corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien de vivre, et rend-on service à un tel homme en le sauvant soit de la mer, soit

Digitized by Google

des mains de la justice, soit de tout autre danger? Au contraire, le pilote sait que ce n'est pas pour le méchant un avantage de vivre, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux.

Voilà pourquoi il n'est point d'usage que le pilote tire vanité de son art, quoique nous lui devions notre salut; non plus, mon cher ami, que le machiniste, qui dans certains cas peut sauver autant de choses, je ne dis pas que le pilote, mais que le général d'armée, et tout autre quel qu'il soit, puisqu'il conserve quelquefois des villes entières. Ainsi ne va pas le mettre en comparaison avec l'homme de barreau. Cependant, Calliclès, s'il voulait tenir le même langage que vous autres et vanter son art, il vous accablerait par ses raisons, en vous prouvant que vous devez vous faire machinistes, et en vous y exhortant, parce que les autres arts ne sont rien auprès de celui-là : car il aurait belle matière à discourir. Tu ne l'en mépriserais pas moins toutefois, lui et son art; tu lui dirais comme une injure qu'il n'est qu'un machiniste; tu ne voudrais ni donner ta fille en mariage à son fils, ni prendre sa fille pour bru. Néanmoins, à examiner les raisons qui te font estimer si fort ton art, de quel droit méprises-tu le machiniste et les autres dont j'ai parlé?

Je sais bien que tu vas me dire que tu vaux mieux qu'eux, et que tu viens d'une meilleure famille. Mais si par meilleur il ne faut pas entendre ce que j'entends, et si toute la vertu consiste à sauver sa personne et ses biens, ton mépris pour le machiniste, le médecin, et les autres arts dont le but est de veiller à notre conservation, est digne de risée.

Mais, mon cher, prends garde que le beau et le bon ne soient autre chose que d'assurer le salut des autres et le sien. En effet, celui qui est vraiment homme ne doit point souhaiter de vivre plus ou moins longtemps, ni montrer trop d'attachement pour la vie; mais, laissant à Dieu le soin de tout cela, et ajoutant foi à ce que disent les femmes,

Digitized by Google

que personne n'a jamais échappé à sa destinée, il faut voir après cela de quelle manière on s'y prendra pour passer le mieux qu'il est possible le temps qu'on a à vivre. Est-ce en se conformant aux mœurs du gouvernement sous lequel on se trouve? Il faut donc que dès ce moment tu t'efforces de ressembler le plus qu'il se peut au peuple d'Athènes, si tu veux lui être cher, et avoir un grand crédit dans cette ville. Vois si c'est là ton avantage et le mien. Mais il est à craindre, mon cher ami, qu'il ne nous arrive la même chose qui arrive, dit-on, aux femmes de Thessalie lorsqu'elles attirent la lune, et que nous ne puissions attirer à nous une telle puissance dans Athènes qu'aux dépens de ce que nous avons de plus cher.

Et si tu crois que quelqu'un au monde t'apprendra le secret de devenir puissant auprès des Athéniens en différant d'eux, soit en mieux, soit en pis, mon avis est que tu te trompes, Calliclès. Car il ne suffit pas de contrefaire les Athéniens; il faut être né avec un caractère tel que le leur, pour contracter une amitié réelle avec ce peuple, comme avec le fils de Pyrilampe. Ainsi quiconque te donnera une parfaite conformité avec eux fera de toi un politique et un orateur; ce qui est l'objet de tes désirs. Les hommes en effet se plaisent aux discours qui se rapportent à leur caractère; tout ce qui y est étranger les offense : à moins, mon cher ami, que tu ne sois d'un autre avis. Avons-nous quelque chose à opposer à cela, Calliclès?

CALLICLÈS. Je ne sais comment, Socrate, il me paraît que tu as raison : mais avec tout cela je suis dans le même cas que la plupart de ceux qui t'écoutent; tu ne me persuades point. SOCRATE. Cela vient, Calliclès, de ce que le double amour[1] enraciné dans ton âme combat mes raisons. Mais, si nous réfléchissons ensemble plus souvent

[1] Ὁ δήμου ἔρως. Même équivoque que ci-dessus; le peuple s'appelant δῆμος, comme le fils de Pyrilampe.

Digitized by Google

et plus à fond sur les mêmes objets, peut-être te rendras-tu. Rappelle-toi donc ce que nous avons dit qu'il y a deux façons de cultiver le corps et l'âme : l'une qui a pour but le plaisir; l'autre qui se propose le bien, et, loin de chercher à les flatter, leur résiste au contraire. N'est-ce pas là ce que nous avons distinctement expliqué ci-dessus? CALLICLÈS. Sans doute. SOCRATE. La culture qui ne vise qu'au plaisir est ignoble, et n'est autre chose qu'une flatterie. N'est-ce pas? CALLICLÈS. A la bonne heure, puisque tu le veux. SOCRATE. Au lieu que l'autre ne pense qu'à rendre meilleur l'objet de ses soins, soit le corps, soit l'âme. CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. N'est-ce pas ainsi que nous devons entreprendre la culture de l'État et des citoyens, en travaillant à les rendre aussi bons qu'il est possible, puisque sans cela, comme nous l'avons vu plus haut, tout autre service qu'on leur rendrait ne leur serait d'aucune utilité? à moins qu'elle ne soit belle et bonne, l'âme de ceux à qui on doit procurer de grandes richesses, ou un accroissement de leur domaine, ou quelque autre genre de puissance. Poserons-nous cela comme certain? CALLICLÈS. Je le veux bien, si cela te fait plaisir. SOCRATE. Si nous nous excitions mutuellement, Callicles, à nous charger de quelque entreprise publique; par exemple, de la construction des murs, des arsenaux, des temples, des édifices les plus considérables : ne serait-il point à propos de nous sonder nous-mêmes, et d'examiner en premier lieu si nous sommes habiles ou non dans l'architecture, et de qui nous avons appris cet art? Cela serait-il nécessaire, ou non? CALLICLÈS. Sans contredit. SOCRATE. La seconde chose qu'il faudrait examiner, n'est-ce pas si nous avons bâti de notre chef quelque maison pour nous ou pour nos amis, et si cette maison est bien ou mal construite? Et cet examen fait, si nous trouvions que nous avons eu des maîtres habiles et célèbres, que sous leur direction nous avons bâti un grand nombre de beaux édifices, et beau-

Digitized by Google

coup d'autres aussi par nous-mêmes depuis que nous avons quitté nos maîtres; les choses étant ainsi, il n'y aurait que de la prudence à nous charger des ouvrages publics : si au contraire nous ne pouvions dire quels ont été nos maîtres, ni montrer aucun bâtiment de notre façon, ou si nous en montrions plusieurs, mais mal entendus, ce serait une folie de notre part d'entreprendre aucun ouvrage public, et de nous y encourager l'un l'autre. Avouerons-nous ou non que cela est bien dit? CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. N'en est-il pas de même de toutes les autres choses? Par exemple, si nous avions dessein de servir le public en qualité de médecins, et que nous nous y portassions mutuellement, comme étant suffisamment versés dans cet art, ne nous étudierions-nous point de part et d'autre, toi et moi? Au nom des dieux, voyons, dirais-tu, comment Socrate lui-même se porte, et si quelque autre, soit libre, soit esclave, a été guéri de quelque maladie par les soins de Socrate. J'en ferais autant, je pense, par rapport à toi. Et, s'il se trouvait que nous n'eussions rendu la santé à personne, ni étranger ni citoyen, ni homme ni femme, au nom de Jupiter, Calliclès, ne serait-ce pas dans le vrai une chose ridicule que des hommes en vinssent à cet excès d'extravagance, de vouloir, comme l'on dit, faire sur la cruche même l'apprentissage du métier de potier, de se consacrer au service du public, et d'exhorter les autres à en faire autant, avant que d'avoir fait plusieurs coups d'essai passables dans le particulier, d'avoir réussi plusieurs fois, et d'avoir suffisamment exercé leur art? Ne juges-tu pas qu'une pareille conduite serait insensée? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Maintenant donc, ô le meilleur des hommes, que tu commences depuis peu à te mêler des affaires publiques, que tu m'engages à t'imiter, et que tu me reproches de n'y prendre aucune part, ne nous examinerons-nous point l'un l'autre? Voyons un peu : Calliclès

Digitized by Google

a-t-il déjà rendu quelque citoyen meilleur? Est-il quelqu'un qui de méchant, injuste, libertin et insensé, soit devenu honnête homme par les soins de Calliclès, soit étranger, soit citoyen; soit esclave, soit libre? Dis-moi, Calliclès, si on te questionnait là-dessus, que répondrais-tu? Diras-tu que ton commerce a rendu quelqu'un meilleur? As-tu honte de me déclarer si, n'étant que particulier, et avant que de t'ingérer dans le gouvernement de l'État, tu as fait quelque chose de semblable? CALLICLÈS. Tu es disputeur, Socrate. SOCRATE. Ce n'est point par esprit de dispute que je t'interroge, mais dans le désir sincère d'apprendre quel plan de politique tu penses qu'on doit suivre chez nous, et si en te mêlant des affaires de l'État tu te proposeras un autre objet que de faire de nous des citoyens accomplis. Ne sommes-nous pas convenus ci-dessus plusieurs fois que tel doit être le but de l'homme politique? En sommes-nous tombés d'accord, ou non? Réponds. Nous en sommes tombés d'accord, puisqu'il faut que je réponde pour toi.

Si donc tel est l'avantage que l'homme de bien doit tâcher de procurer à sa patrie, réfléchis un peu, et dis-moi s'il te semble encore que ces personnages dont tu parlais il y a quelque temps, Périclès, et Cimon, et Miltiade, et Thémistocle, ont été de bons citoyens. CALLICLÈS. Il me le semble. SOCRATE. S'ils ont été bons citoyens, il est évident par conséquent qu'ils ont rendu leurs compatriotes meilleurs, de plus mauvais qu'ils étaient auparavant. L'ont-ils fait, ou non? CALLICLÈS. Ils l'ont fait. SOCRATE. Lorsque Périclès commença à parler en public, les Athéniens étaient donc plus mauvais que quand il les harangua pour la dernière fois? CALLICLÈS. Peut-être. SOCRATE. Il ne faut pas dire *peut-être*, mon cher : cela suit nécessairement de nos aveux, s'il est vrai que Périclès fut un bon citoyen. CALLICLÈS. Hé bien, qu'est-ce que cela fait? SOCRATE. Rien. Mais dis-moi de plus : est-ce l'opinion commune que les Athéniens sont devenus meilleurs par

Digitized by Google

les soins de Périclès, ou tout au contraire qu'il les a corrompus? J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, babillards et intéressés, ayant le premier soudoyé des troupes étrangères. CALLICLÈS. Tu entends tenir ce langage, Socrate, à ceux qui ont les oreilles déchirées[1]. SOCRATE. Mais voici ce qui n'est plus un ouï-dire et que je sais certainement, et que tu sais toi-même : c'est que Périclès s'acquit au commencement une grande réputation, et que les Athéniens, dans le temps qu'ils étaient plus méchants, ne rendirent contre lui aucune sentence infamante ; mais que sur la fin de la vie de Périclès, après qu'ils furent devenus bons et vertueux par son moyen, ils le condamnèrent pour cause de péculat, et que peu s'en fallut qu'ils ne le jugeassent à mort, sans doute comme un mauvais citoyen.

CALLICLÈS. Hé bien, que fait cela contre Périclès? SOCRATE. On tiendrait pour mauvais tout homme qui aurait des ânes, des chevaux, des bœufs à garder, s'il faisait comme Périclès, et si ces animaux, devenus féroces entre ses mains, ruaient, frappaient de la corne, mordaient, quoiqu'ils ne fissent rien de semblable lorsqu'on les lui a confiés. Ne juges-tu pas, en effet, qu'on s'entend mal à gouverner quelque animal que ce soit, quand on l'a reçu doux et qu'on le rend plus intraitable qu'on ne l'a reçu? Est-ce ton avis, ou non? CALLICLÈS. Je le veux bien, pour te faire plaisir. SOCRATE. Fais-moi donc encore le plaisir de me dire si l'homme est ou n'est pas dans la classe des animaux. CALLICLÈS. Comment n'en serait-il pas? SOCRATE. N'est-ce point des hommes que Périclès prenait soin? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Hé bien, ne fallait-il pas, comme nous en sommes convenus, que d'injustes qu'ils étaient, ils devinssent plus justes sous sa conduite, puisqu'il en prenait soin, s'il eût été réellement

[1] C'est-à-dire, qui laconisent, comme on l'a vu dans le Protagoras, et qui sont par conséquent ennemis du gouvernement d'Athènes. (*Note de Grou.*)

Digitized by Google

bon politique? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Mais les justes sont doux, comme dit Homère; et toi, qu'en dis-tu, ne penses-tu pas de même? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Or Périclès les a rendus plus féroces qu'ils n'étaient quand il s'en est chargé; et cela contre lui-même, la chose du monde la plus contraire à ses intentions. CALLICLÈS. Veux-tu que je te l'accorde? SOCRATE. Oui, si tu trouves que je dis vrai. CALLICLÈS. Soit donc. SOCRATE. Et les rendant plus féroces, ne les a-t-il pas conséquemment rendus plus injustes et plus méchants? CALLICLÈS. Soit. SOCRATE. Ainsi Périclès n'était point à ce compte un bon politique. CALLICLÈS. Tu le dis. SOCRATE. Et toi aussi, par Jupiter, si on en juge par tes aveux.

Dis-moi encore au sujet de Cimon, ceux dont il prenait soin ne lui firent-ils pas subir la peine de l'ostracisme, afin d'être dix ans entiers sans entendre sa voix? Ne tinrent-ils pas la même conduite à l'égard de Thémistocle, et de plus ne le condamnèrent-ils point au bannissement? Pour Miltiade, le vainqueur de Marathon, ils le condamnèrent à être précipité dans la fosse, et sans le premier prytane il y eût été jeté. Cependant, s'ils avaient tous été de bons citoyens, comme tu le prétends, il ne leur serait jamais arrivé rien de semblable. Il n'est pas naturel que les habiles conducteurs de chars ne tombent point de leurs chevaux dans les commencements, et qu'ils en tombent après avoir rendu leurs chevaux plus dociles et être devenus eux-mêmes meilleurs cochers. C'est ce qui n'arrive ni dans la conduite des chars, ni dans aucune autre chose. Le penses-tu? CALLICLÈS. Je pense comme toi.

SOCRATE. Ce qui a été dit ci-dessus était donc vrai, à ce qu'il paraît, que nous ne connaissons aucun homme de cette ville qui ait été bon politique. Tu avouais toi-même qu'il n'y en a point aujourd'hui; mais tu soutenais qu'il y en a eu autrefois, et tu as nommé par préférence ceux dont je viens de parler. Or nous avons vu qu'ils n'ont aucun avantage sur ceux de nos jours. C'est pourquoi, s'ils étaient

Digitized by Google

orateurs, ils n'ont fait usage ni de la véritable rhétorique (car jamais ils ne seraient tombés de leur puissance), ni de la rhétorique flatteuse.

CALLICLÈS. Cependant, Socrate, il s'en faut beaucoup qu'aucun des politiques d'aujourd'hui exécute d'aussi grandes choses qu'aucun de ceux-là. SOCRATE. Aussi, mon cher, je ne les méprise pas en qualité de serviteurs du peuple : il me paraît au contraire qu'à cet égard ils l'emportent sur ceux de nos jours, et qu'ils ont montré plus d'industrie à procurer au peuple ce qu'il désirait. Mais pour ce qui est de faire changer d'objet à ses désirs, de ne pas lui permettre de les satisfaire, et de tourner les citoyens, soit par la persuasion, soit par la contrainte, vers ce qui pouvait les rendre meilleurs, c'est en quoi il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre eux et ceux d'à présent, et c'est là l'unique fonction du bon citoyen. A l'égard des vaisseaux, des murailles, des arsenaux et de beaucoup d'autres choses semblables, je conviens avec toi que ceux du temps passé s'entendaient mieux à nous procurer tout cela que ceux de nos jours.

Mais il nous arrive, à toi et à moi, une chose plaisante dans cette dispute. Depuis le temps que nous conversons nous n'avons pas cessé de tourner autour du même objet, et nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Je m'imagine donc que tu as souvent avoué et reconnu que par rapport au corps et à l'âme il y a deux manières de les soigner : l'une servile, qui se propose de fournir par tous les moyens possibles des aliments aux corps lorsqu'ils ont faim, de la boisson lorsqu'ils ont soif, des habits, des couvertures et des chaussures lorsqu'ils ont froid ; en un mot, toutes les autres choses dont ils peuvent avoir besoin. Je me sers exprès de ces images, afin que tu comprennes mieux ma pensée. Lorsqu'on est en état de fournir à ces besoins, comme commerçant, comme trafiquant en détail, comme artisan de quelqu'une de ces choses, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur, il n'est pas

Digitized by Google

surprenant qu'en ce cas on se croie et que les autres vous croient chargé du soin du corps, et qu'on soit regardé ainsi par celui qui ignore qu'outre tous ces arts il y a la gymnastique et la médecine, auxquelles le soin du corps appartient véritablement; que c'est à elles qu'il convient de commander à tous les autres arts et de se servir de leurs produits, parce qu'elles savent ce qu'il y a dans le boire et le manger de salutaire et de nuisible à la santé, et que les autres l'ignorent. C'est pourquoi il faut qu'en ce qui concerne le soin du corps les autres arts soient réputés des fonctions subalternes, serviles et basses, et que la gymnastique et la médecine tiennent, comme il est juste, le premier rang.

Que les mêmes choses aient lieu à l'égard de l'âme, il me paraît quelquefois que tu comprends que telle est ma pensée; et tu me fais des aveux comme un homme qui entend parfaitement ce que je dis. Mais tu me viens ajouter un moment après qu'il y a eu dans cette ville d'excellents hommes d'État; et quand je te demande qui c'est, tu me présentes des hommes qui, pour les affaires politiques, sont précisément tels que si, te demandant quels ont été ou quels sont les gens habiles dans la gymnastique et capables de dresser les corps, tu me nommais très-sérieusement Théarion le boulanger, Mithécus qui a écrit sur la cuisine de Sicile, et Sarambe le marchand de vin; prétendant qu'ils ont excellé dans l'art de prendre soin des corps, parce qu'ils savaient apprêter admirablement, l'un le pain, l'autre les ragoûts, le troisième le vin. Peut-être te fâcherais-tu contre moi, si je te disais à ce sujet : Tu n'as, mon cher ami, nulle idée de la gymnastique; tu me nommes des serviteurs de nos besoins, dont toute l'occupation est de les satisfaire, mais qui ne connaissent point ce qu'il y a de bon et de convenable en ce genre; qui, après avoir rempli de toutes sortes d'aliments et engraissé le corps des hommes et en avoir reçu des éloges, finissent par ruiner jusqu'à leur santé première. Ceux-ci, vu leur

Digitized by Google

ignorance, n'accuseront point ces pourvoyeurs de leur gourmandise d'être cause des maladies qui leur surviennent et de la perte de leur premier embonpoint, mais ils en rejetteront la faute sur ceux qui se sont trouvés présents pour lors et leur ont donné quelques conseils. Et lorsque les excès de bonne chère qu'ils ont faits sans aucun égard pour leur santé auront amené longtemps après les maladies, ils s'en prendront à ces derniers, les blâmeront, et leur feront du mal, si cela leur est possible : pour les premiers, au contraire, qui sont la vraie cause de leurs maux, ils les combleront de louanges.

Or, voilà précisément la conduite que tu tiens à présent, Calliclès; tu exaltes des hommes qui ont fait faire bonne chère aux Athéniens en leur servant tout ce qu'ils désiraient. Ils ont agrandi l'État, disent les Athéniens; mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandissement n'est qu'une enflure, une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont fait ces anciens politiques pour avoir rempli la cité de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs et d'autres sottises semblables, sans y joindre la tempérance et la justice. Lors donc que la maladie se déclarera, ils s'en prendront à ceux qui se mêleront pour lors de donner des conseils; et ils n'auront que des éloges pour Thémistocle, Cimon et Périclès, les vrais auteurs de leurs maux. Peut-être se saisiront-ils de toi, si tu n'es sur tes gardes, et de mon ami Alcibiade, quand, outre leurs acquisitions, ils auront perdu leurs anciens domaines, quoique vous ne soyez point les premiers auteurs, mais peut-être les coopérateurs de leur chute.

Au reste, je vois qu'il se passe aujourd'hui une chose tout à fait déraisonnable; et j'en entends dire autant des hommes qui nous ont précédés. Je remarque, en effet, que quand la ville punit quelqu'un de ceux qui se mêlent des affaires publiques, comme coupables de malversation, ils s'emportent et se plaignent amèrement des mauvais traitements qu'on leur fait, après les services sans nombre

Digitized by Google

qu'ils ont rendus à l'État. Est-ce donc injustement, comme ils le prétendent, que le peuple les fait périr ? Non ; rien n'est plus faux. Jamais un homme à la tête d'un État ne peut être injustement opprimé par l'État qu'il gouverne. Mais il paraît qu'il en est de ceux qui se donnent pour politiques, comme des sophistes ; car les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent à certain égard une conduite dépourvue de bon sens. En même temps qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'être coupables envers eux d'injustice, en ce qu'ils les frustrent de l'argent qui leur est dû, et ne témoignent pour eux aucune sorte de reconnaissance après les bienfaits qu'ils en ont reçus. Or y a-t-il rien de plus inconséquent que de dire : Des hommes devenus bons et justes, à qui leur maître a ôté l'injustice et donné la justice, agissent injustement par un vice qui n'est plus en eux ! Cela ne te semble-t-il pas absurde, mon cher ?

Tu m'as réduit, Calliclès, à faire une harangue dans les formes, en refusant de me répondre. CALLICLÈS. Quoi donc ! ne pourrais-tu point parler à moins qu'on ne te réponde ? SOCRATE. Il y a apparence que je le puis, puisque je m'étends à présent en longs discours depuis que tu ne veux plus me répondre. Mais, mon cher, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, dis-moi, ne trouves-tu point absurde qu'un homme qui se vante d'en avoir rendu un autre bon se plaigne de lui comme d'un méchant, tandis que par ses soins il est devenu et qu'il est réellement bon ? CALLICLÈS. Cela me paraît absurde. SOCRATE. N'est-ce pas pourtant le langage que tu entends tenir à ceux qui font profession de former les hommes à la vertu ? CALLICLÈS. Il est vrai ; mais que peut-on attendre autre chose de gens méprisables, tels que les sophistes ?

SOCRATE. Eh bien, que diras-tu de ceux qui, se vantant d'être à la tête d'un État, et de donner tous leurs soins pour le rendre le meilleur possible, l'accusent ensuite parce qu'ils le trouvent très-corrompu ? Crois-tu qu'il y ait

Digitized by Google

quelque différence entre eux et les précédents? Le sophiste et l'orateur, mon cher, sont la même chose, ou deux choses très-ressemblantes, comme je le disais à Polus. Mais, faute de connaître cette ressemblance, tu penses que la rhétorique est ce qu'il y a de plus beau au monde, et tu méprises la profession de sophiste. Dans la vérité, cependant, la sophistique l'emporte autant par sa beauté sur la rhétorique que la fonction de législateur l'emporte sur celle de juge, et la gymnastique sur la médecine. Et, pour moi, je croyais que les sophistes et les orateurs étaient les seuls qui n'eussent aucun droit de reprocher au sujet qu'ils forment d'être mauvais à leur égard, ou qu'en l'accusant ils s'accusaient eux-mêmes de n'avoir fait aucun bien à ceux qu'ils se vantent de rendre meilleurs. Cela n'est-il pas vrai? CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Ce sont aussi les seuls qui pourraient n'exiger aucune récompense des avantages qu'ils procurent, si ce qu'ils disent était vrai. En effet, quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, par exemple qui serait devenu léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, serait peut-être capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase le laissait à sa discrétion, et qu'il n'eût pas fait avec lui une convention pour le prix, en vertu de laquelle il reçoit de l'argent en même temps qu'il lui communique l'agilité. Car ce n'est point, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes méchants. N'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Si donc quelqu'un détruisait ce principe de méchanceté, je veux dire l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on lui fît jamais tort, et il serait le seul qui pût en sûreté placer son bienfait sans condition, s'il était réellement en son pouvoir de rendre les hommes vertueux. N'en est-il pas ainsi? CALLICLÈS. J'en conviens. SOCRATE. C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, touchant l'architecture

Digitized by Google

par exemple, ou tout autre art semblable. CALLICLÈS. Il y a apparence. SOCRATE. Au lieu que s'il s'agit de rendre un homme le meilleur possible, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, on tient pour une chose honteuse de refuser ses conseils, à moins qu'on ne nous donne de l'argent. N'est-ce pas? CALLICLÈS. Oui. SOCRATE. Car il est évident que la raison de cette différence est que de tous les bienfaits celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à désirer de faire du bien à son tour à son bienfaiteur; en sorte que l'on regarde comme un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et comme un mauvais signe lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi? CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Explique-moi donc nettement à laquelle de ces deux manières de servir l'État tu m'invites, si c'est, comme médecin, à combattre les penchants des Athéniens, dans la vue d'en faire d'excellents citoyens, ou, comme ministre de leurs passions, à ne traiter avec eux que dans le dessein de les flatter. Dis-moi là-dessus la vérité, Calliclès. Il est juste qu'ayant débuté par me parler avec franchise, tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu penses. Ainsi, réponds-moi nettement et avec sincérité. CALLICLÈS. Je dis donc que je t'invite à être le serviteur des Athéniens. SOCRATE. C'est-à-dire, très-brave Calliclès, que tu m'exhortes à devenir leur flatteur. CALLICLÈS. A moins que tu ne préfères être traité comme un Mysien [1], Socrate, à la bonne heure; car si tu ne prends le parti de les flatter... SOCRATE. Ne me répète point ce que tu m'as déjà dit souvent, que je serai mis à mort par celui qui le voudra, afin que je ne te répète pas à mon tour que ce sera un méchant qui fera mourir un homme de bien; ni qu'il me ravira ce que je puis posséder, afin qu'encore je ne te dise point que, m'ayant dépouillé de mes biens, il ne

[1] Mysien et homme de néant sont la même chose.

Digitized by Google

saura quel usage en faire ; mais que, comme il me les aura ravis injustement, il en usera de même injustement; et, si injustement, d'une manière contraire au beau, et conséquemment d'une manière contraire au bien.

CALLICLÈS. Tu me parais, Socrate, être dans la ferme confiance qu'il ne t'arrivera rien de semblable, comme si tu étais éloigné de tout danger, et qu'aucun homme, méchant peut-être et méprisable, ne pût te traîner devant les tribunaux. SOCRATE. Je serais à coup sûr un insensé, Calliclès, si je ne croyais que dans une ville telle qu'Athènes il n'est personne qui ne soit exposé à ces sortes d'accidents. Mais ce que je sais, c'est que, si je parais devant quelque tribunal pour un de ces accidents dont tu me menaces, celui qui m'y citera sera un méchant homme ; car jamais un citoyen vertueux ne citera en justice un innocent. Et il ne serait pas étonnant que je fusse condamné à mort. Veux-tu savoir pourquoi je m'y attends ? CALLICLÈS. Je le veux bien. SOCRATE. Je pense que je m'applique à la véritable politique avec un petit nombre d'Athéniens (pour ne pas dire que je m'y applique seul), et qu'aucun autre que moi ne remplit aujourd'hui les devoirs d'un homme d'Etat. Comme donc je ne cherche nullement à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile et non au plus agréable, et que je ne veux rien faire de toutes ces belles choses que tu me conseilles, je ne saurai que dire lorsque je me trouverai devant les juges. Et ce que je disais à Polus revient fort bien ici : je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfants par un cuisinier.

Examine en effet ce qu'un médecin, au milieu de pareils juges, aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfants, cet homme vous a fait beaucoup de maux; il vous perd, vous et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, vous amaigrissant et vous étouffant; il vous donne des potions très-amères, et vous fait souffrir la faim

Digitized by Google

et la soif; il ne vous sert pas comme moi des mets de toute espèce en grand nombre et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans un danger si pressant? Répondra-t-il, ce qui est vrai : Enfants, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé? Comment crois-tu que de tels juges se récrieront sur cette réponse? de toutes leurs forces, n'est-ce pas? CALLICLÈS. Il y a tout lieu de le croire. SOCRATE. Ce médecin donc ne se trouvera-t-il pas, à ton avis, dans le plus grand embarras sur ce qu'il doit dire? CALLICLÈS. Assurément. SOCRATE. Je sais bien que la même chose m'arriverait si je comparaissais en justice; car je ne pourrais parler aux juges des plaisirs que je leur ai procurés, plaisirs qu'ils comptent pour autant de bienfaits et de services; et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui en jouissent. Si on m'accuse ou de corrompre la jeunesse en remplissant son esprit de doutes, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire, comme il est vrai, que si j'agis et je parle de la sorte, c'est avec justice, ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner.

CALLICLÈS. Juges-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un citoyen d'être dans une semblable position, qui le met hors d'état de se secourir lui-même? SOCRATE. Oui, Calliclès, pourvu qu'il puisse se répondre d'une chose dont tu es convenu plus d'une fois : pourvu, dis-je, qu'il puisse produire pour sa défense de n'avoir aucun discours, aucune action injuste à se reprocher ni envers les dieux ni envers les hommes; car nous avons reconnu souvent que ce secours est pour lui le plus puissant de tous. Si l'on me prouvait donc que je suis incapable de me donner ce secours à moi-même ou à quelque autre, je rougirais d'être pris en défaut sur ce point, devant peu comme devant beaucoup de personnes, et même vis-à-vis de moi seul;

Digitized by Google

et je serais au désespoir qu'une pareille impuissance fût cause de ma mort. Mais, si je perdais la vie faute de pouvoir me servir de la rhétorique flatteuse, je suis bien sûr que tu me verrais supporter la mort de bonne grâce. Aussi bien personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout à fait insensé et lâche. Ce qu'on craint, c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est d'aller dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes. J'ai envie, si tu le souhaites, de te prouver par un récit que la chose est ainsi. CALLICLÈS. Puisque tu as achevé tout le reste, achève encore ceci.

SOCRATE. Écoute donc, comme l'on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable, et que je crois être une vérité; car je te donne pour vrai ce que je vais dire. Jupiter, Neptune et Pluton partagèrent ensemble l'empire, comme Homère le rapporte, après l'avoir reçu des mains de leur père. Or, du temps de Saturne, c'était une loi parmi les hommes, qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, que celui des mortels qui avait mené une vie juste et sainte allât après sa mort dans les îles Fortunées, où il jouissait d'un bonheur parfait à l'abri de tous les maux; qu'au contraire celui qui avait vécu dans l'injustice et l'impiété allât dans la prison du châtiment et de la justice, appelée Tartare. Sous le règne de Saturne et dans les premières années de celui de Jupiter, ces hommes étaient jugés vivants par des juges vivants, qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils devaient mourir. Aussi ces jugements se rendaient-ils mal.

C'est pourquoi Pluton et les gouverneurs des îles Fortunées, étant allés trouver Jupiter, lui dirent qu'on leur envoyait des hommes qui ne méritaient ni les récompenses ni les châtiments qu'on leur avait assignés. — Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugements se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus; car on les juge lorsqu'ils sont en-

Digitized by Google

core en vie. Ainsi, poursuivit-il, plusieurs dont l'âme est corrompue sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesses, et, lorsqu'il est question de prononcer, il se présente une foule de témoins en leur faveur prêts à attester qu'ils ont bien vécu. Les juges se laissent donc éblouir par tout cela; et, de plus, eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leur âme des yeux, des oreilles et toute la masse du corps qui les enveloppe. Leurs vêtements, par conséquent, et ceux des personnes qu'ils jugent, sont pour eux autant d'obstacles. Ainsi il faut commencer, dit-il, par ôter aux hommes la prescience de leur dernière heure; car maintenant ils la connaissent d'avance. J'ai déjà donné mes ordres à Prométhée, afin qu'il leur ôte ce privilége. En outre, je veux qu'on les juge dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet ils ne soient jugés qu'après leur mort. Il faut encore que le juge lui-même soit nu, mort, et qu'il examine immédiatement par son âme l'âme de chacun dès qu'il sera mort, et que, séparé de ses parents, il aura laissé tout cet attirail sur la terre, afin que le jugement soit équitable. J'étais instruit de cet abus avant vous : en conséquence, j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, et un d'Europe, savoir, Æaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs jugements dans la prairie, à l'endroit où aboutissent deux chemins dont un conduit aux îles Fortunées et un autre au Tartare. Rhadamanthe jugera les hommes de l'Asie, Æaque ceux de l'Europe; je donnerai à Minos l'autorité suprême pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre, afin que la sentence touchant la route que les hommes doivent prendre se porte avec toute l'équité possible.

Tel est, Calliclès, le récit que j'ai entendu, et que je tiens pour vrai. En raisonnant sur ce discours, voici ce qui me paraît en résulter. La mort n'est autre chose, à ce que je pense, que la séparation de ces deux choses, l'âme et

Digitized by Google

le corps. Au moment où elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme. Le corps conserve sa nature et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui ou des accidents qu'il a éprouvés. Par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, soit qu'il le tînt de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, après sa mort son corps est grand; s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi, et ainsi du reste. Pareillement, s'il avait pris du plaisir à conserver sa chevelure, il conserve beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui portât sur son corps les traces et les cicatrices des coups de fouet ou de toute autre blessure; lorsqu'il est mort, on peut voir les mêmes traces sur son cadavre. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, ces défauts sont encore visibles après sa mort. En un mot, tel qu'on s'est étudié à être pendant la vie en ce qui concerne le corps, tel on est, en tout ou en grande partie, durant un certain temps après la mort.

Or il me paraît, Callicles, que c'est la même chose à l'égard de l'âme, et que, quand elle est dépouillée de son corps, elle porte les marques évidentes de son caractère et des affections diverses que chacun a éprouvées dans son âme, en conséquence du genre de vie qu'il a embrassé.

Après donc qu'ils sont arrivés devant le juge, comme ceux d'Asie devant Rhadamanthe, Rhadamanthe, les faisant approcher, examine l'âme de chacun sans savoir de qui elle est. Et souvent, ayant entre les mains le grand roi ou quelque autre souverain ou potentat, il ne découvre rien de sain en son âme; mais, aux empreintes que chaque action y a laissées, il la voit en quelque sorte flagellée et cicatrisée par ses parjures et ses injustices : ici s'offrent les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a été élevée loin de la vérité; là se montrent les difformités et la laideur du pouvoir absolu, de la mol-

Digitized by Google

lesse, de la violence et de la débauche. Dès qu'il a vu tout cela, il l'envoie ignominieusement à la prison, où elle ne sera pas plutôt arrivée qu'elle éprouvera les châtiments convenables. Or il convient à quiconque subit une peine et est châtié par un autre d'une manière raisonnable, ou qu'il en devienne meilleur, et que la punition tourne à son avantage; ou qu'il serve d'exemple aux autres, afin que, témoins des tourments qu'il souffre, ils en craignent autant pour eux, et s'améliorent.

Mais ceux qui profitent des punitions qu'ils éprouvent de la part des dieux et des hommes sont ceux dont les fautes sont de nature à pouvoir s'expier. Toutefois ce n'est que par les douleurs et les souffrances qu'ils peuvent s'amender, soit sur la terre, soit aux enfers; car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui, pour cette raison, sont incurables, on fait sur eux un exemple pour les autres. Leur supplice n'est pour eux d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison; mais il est utile aux autres, qui voient les tourments si grands, si douloureux et si effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, et les contemplent en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers comme un exemple qui sert tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les méchants qui y abordent sans cesse.

Je soutiens qu'Archélaüs sera de ce nombre si ce que Polus a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont donnés ainsi en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des hommes politiques. Car ce sont ceux qui, à cause du pouvoir dont ils sont revêtus, commettent les actions les plus injustes et les plus impies. Homère me rend ici témoignage. Ceux qu'il représente comme tourmentés pour toujours aux enfers sont des rois et des potentats, comme Tantale, Sisyphe et Titye. Quant à Thersite et aux autres méchants qui ont vécu dans une condition

Digitized by Google

privée, aucun poëte ne l'a représenté souffrant les plus grands supplices à titre d'incurable, sans doute parce qu'il n'avait pas tout pouvoir ; en quoi il était plus heureux que ceux qui pouvaient être impunément méchants. En effet, mon cher Calliclès, les plus grands scélérats se forment de ceux qui ont en main l'autorité. Rien n'empêche pourtant qu'il ne se rencontre parmi eux des hommes vertueux, et on ne saurait assez admirer ceux qui le sont ; car c'est une chose bien difficile, Calliclès, et digne des plus grandes louanges, de vivre dans la justice lorsqu'on a une pleine liberté de mal faire, et il s'en trouve très-peu de ce caractère. Il y a eu néanmoins, et dans cette ville et ailleurs, et il y aura sans doute encore des personnages excellents en ce genre de vertu, qui consiste à administrer suivant les règles de la justice ce qui leur est confié. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, qui s'est acquis par là beaucoup de célébrité dans toute la Grèce. Mais la plupart des hommes puissants, mon cher, deviennent méchants.

Pour revenir donc à ce que je disais : lorsque quelqu'un d'eux tombe entre les mains de ce Rhadamanthe, il ne connaît nulle autre chose de lui, ni quel il est, ni quels sont ses parents, sinon qu'il est méchant ; et, l'ayant connu pour tel, il le relègue au Tartare après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge susceptible ou incapable de guérison. Arrivé au Tartare, le coupable est puni comme il mérite de l'être. D'autres fois, voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout, comme je le pense, Calliclès, celle d'un philosophe uniquement occupé de lui-même, et qui durant sa vie a évité l'embarras des affaires, il en est ravi, et l'envoie aux îles Fortunées. Æaque en fait autant de son côté. L'un et l'autre exerce ses jugements tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart et a inspection sur eux. Il a un sceptre d'or, comme Ulysse chez Homère rapporte qu'il l'a vu *tenant un sceptre d'or et rendant la justice aux morts* [1].

[1] *Odyssée*, liv. XI, v. 568.

Digitized by Google

J'ajoute donc, Calliclès, une foi entière à ce discours, et je m'étudie à paraître devant le juge avec l'âme dans le meilleur état possible. Ainsi, méprisant ce que la plupart des hommes estiment, et ne visant qu'à la vérité, je ferai mes efforts pour vivre et pour mourir, lorsque le temps en sera venu, aussi vertueux qu'il dépendra de moi. J'invite tous les autres hommes autant que je puis, et je t'invite toi-même à ton tour, à embrasser ce genre de vie et à t'exercer à ce combat, le meilleur, à mon avis, de tous ceux d'ici-bas. Je te reproche que tu ne seras point en état de te secourir toi-même lorsqu'il faudra comparaître et subir le jugement dont je parle ; mais que, quand tu seras en présence de ton juge, le fils d'Égine, et qu'il t'aura pris et amené devant son tribunal, tu ouvriras la bouche toute grande, et tu auras le vertige ni plus ni moins que moi devant les juges de cette ville. Peut-être qu'alors on te frappera ignominieusement sur la joue, et l'on te fera toutes sortes d'outrages.

Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de vieille femme, et tu n'en fais nul cas. Il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais tu vois que vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujourd'hui, toi, Polus et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas. Au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les autres ont été réfutées; et la seule qui demeure inébranlable, c'est celle qui dit qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer non à paraître homme de bien, mais à l'être tant en public qu'en particulier; que si quelqu'un devient méchant en quelque point, il faut le châtier; et qu'après être juste, le second bien est de le devenir et de subir la punition qu'on a méritée; qu'il faut fuir toute flatterie, tant pour soi-même que pour les autres, soit qu'ils soient en petit

Digitized by Google

ou en grand nombre, et qu'on ne doit jamais faire usage de la rhétorique ni d'aucune autre profession qu'en vue de la justice.

Rends-toi donc à mes raisons, et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur dans cette vie et après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte si l'on veut, et même laisse-toi frapper de grand cœur de cette manière qui te paraît si outrageante. Il ne t'en arrivera aucun mal si tu es réellement homme de bien et adonné à la pratique de la vertu. Après que nous l'aurons ainsi cultivée en commun, alors, si nous le jugeons à propos, nous nous mêlerons des affaires publiques, et, sur quelque parti que nous délibérions, nous serons plus en état de délibérer que nous ne le sommes à présent. Car il est honteux pour nous que, dans la situation où nous paraissons être, nous nous en fassions accroire comme si nous valions quelque chose, tandis que nous changeons à tout instant de sentiment sur les mêmes objets, et cela sur ce qu'il y a de plus important, tant est grande notre ignorance. Ainsi servons-nous du discours qui nous éclaire maintenant comme d'un guide qui nous fait connaître que le meilleur parti qu'on puisse suivre est de vivre et mourir dans la pratique de la justice et des autres vertus. Marchons par la route qu'il nous trace, et engageons les autres à nous imiter. N'écoutons pas le discours qui t'a séduit, et auquel tu m'exhortes à me rendre; car il ne vaut rien, mon cher Calliclès.

FIN DE GORGIAS.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT

DU PREMIER ALCIBIADE.

L'Alcibiade premier a beaucoup de rapport avec le Gorgias ; il s'agit en effet, dans les deux dialogues, des principes qui doivent guider l'homme politique, et tous deux aboutissent à cette conclusion : que la vraie politique est l'art de persuader la justice. Il y a cependant une différence entre ces deux ouvrages, c'est que, dans le Gorgias, Socrate démontre l'existence et la nécessité de ce principe, et que dans l'Alcibiade, si toutefois on peut lui attribuer ce dialogue un peu faible, il montre comment on peut arriver à le connaître et à l'appliquer.

Ce dialogue traite donc de la nature de l'homme, et son but principal c'est la connaissance de soi-même.

Il peut se diviser en trois parties : la première où Socrate montre qu'il faut que l'homme dépouille les erreurs de son esprit, afin d'arriver à la connaissance exacte de soi-même et des choses ;

La deuxième où il montre qu'il faut aussi s'affranchir de ses passions, parce qu'elles entraînent non-seulement le cœur, mais obscurcissent encore l'esprit, et l'empêchent de porter des jugements vrais et solides ;

Enfin la troisième où il montre que l'âme pour cela doit rentrer en elle-même, et se contempler dans cette partie divine où résident l'intelligence et la sagesse.

Qu'est-ce, en effet, que l'homme ? Est-ce un corps qui se meut suivant des lois fatales, comme tous ceux de la nature ? Non, car il a des sensations et des désirs que n'ont pas les corps. Est-ce donc un animal ? Pas davantage, car il a encore une intelligence qui lui fait comprendre la nature et les rapports des êtres, et une volonté qui lui fait faire des actes qu'il sent ne relever que d'elle, et qu'il est forcé de s'imputer : de là l'approbation morale lorsqu'il fait bien, et l'improbation, ou le remords, lorsqu'il fait mal. C'est par la volonté que l'homme est une personne libre : et par

Digitized by Google

liberté il ne faut pas entendre le pouvoir d'un être qui a le principe de ses actes en lui-même, car, d'après cette définition, tous les êtres seraient libres; mais il faut entendre le pouvoir de s'arrêter sur ses déterminations, de les modifier ou de les rejeter tout à fait. C'est par là que l'âme a quelque chose de divin; et lorsque la liberté prend pour règle la justice et la vérité, elle ressemble à la volonté de Dieu, qui est sans passion. Celui donc qui ne connaît pas le vrai, et ne veut pas le juste, et ne le veut pas libre et purifié de tout intérêt personnel, ne parviendra pas à gouverner les hommes. Il pourra bien flatter leurs passions, et obtenir par cette voie de l'ascendant sur eux; mais alors il ne les dirigera pas, il ne fera que les suivre, et ne sera que leur indigne esclave. Mais dans la vraie politique il s'agit de présenter toujours aux hommes la vérité et la justice sans faiblesse et sans crainte; il s'agit de résister à leurs désirs, qui tendent et aboutissent presque toujours à l'injustice, parce qu'ils sont insatiables: c'est ainsi qu'on peut perfectionner ses semblables, et leur procurer la paix et le bonheur.

Il faut donc absolument connaître la vérité et la justice, et pour les connaître il faut descendre dans cette partie de l'âme où elles se révèlent, et constituent, à proprement parler, l'homme: aussi bien la vertu de l'âme, c'est de pouvoir se contempler et d'avoir conscience de ce qui est en elle, et il n'y a d'esprit qu'à cette condition; et si l'âme ne peut pas connaître sa substance, elle peut du moins connaître les rapports des êtres entre eux, et savoir ce que c'est que la justice et la vérité. C'est sur cette partie de l'âme qu'il faut avoir sans cesse la vue, si l'on veut être en paix avec soi-même et si l'on veut faire quelque chose de durable dans la vie: autrement tous nos actes sont stériles, parce qu'ils ne sont pas en harmonie avec la volonté universelle, dont les décrets seuls cependant s'exécutent et donnent l'existence à nos actes individuels; et que tout ce qui leur est contraire périt, et périt misérablement.

Digitized by Google

LE PREMIER ALCIBIADE

OU

DE LA NATURE HUMAINE.

SOCRATE, ALCIBIADE.

SOCRATE. Fils de Clinias, tu es sans doute surpris qu'ayant été le premier à t'aimer, je te reste seul fidèle après que tous mes rivaux t'ont quitté; et que j'aie été tant d'années sans même t'adresser un mot, tandis qu'ils t'ont fatigué de leurs tendres protestations. Ce qui m'a empêché de te quitter, ce n'est point une force humaine, mais une force divine; je te l'expliquerai plus tard. Mais aujourd'hui que cet obstacle n'existe plus, je m'empresse de venir à toi; et j'espère que désormais il ne se représentera plus. Écoute donc. Pendant presque tout le temps de mon silence, je n'ai cessé d'avoir les yeux ouverts et de réfléchir sur ta conduite avec mes rivaux. Parmi ce grand nombre d'hommes orgueilleux qui se sont attachés à toi, il n'en est pas un que tu n'aies rebuté par tes dédains; et je veux ici te dire la cause de tes mépris pour eux. Tu crois que tu n'as besoin de personne en rien, et qu'à commencer par le corps et à finir par l'âme, trop d'avantages te sont échus pour qu'aucun secours te soit nécessaire. Car, premièrement, tu te trouves le plus beau et le mieux fait de tous les hommes; et certes il suffit de te voir pour acquérir la certitude que tu ne te trompes pas. En second lieu, tu te crois de la plus illustre famille d'Athènes, qui est la première

Digitized by Google

de toutes les villes grecques; tu songes en outre que, du côté de ton père, tu as dans cette ville des amis et des alliés nombreux et puissants prêts à te servir au besoin, et que tu n'en as pas moins ni de moins considérables du côté de ta mère. Mais ce que tu regardes comme ta force la plus grande, c'est Périclès, fils de Xantippe, que votre père vous a laissé pour tuteur, à toi et à ton frère; Périclès, dont l'autorité est si grande qu'il fait tout ce qu'il veut, non-seulement dans cette ville, mais aussi dans toute la Grèce et chez les plus puissantes nations barbares. Je pourrais encore parler de tes richesses, si je ne savais que c'est ce dont tu te glorifies le moins. Tous ces avantages t'ont rempli de tant d'orgueil, que tu as méprisé tes amants; eux, à leur tour, se voyant traités comme des inférieurs, se sont retirés. Cela ne t'a pas échappé; aussi je suis sûr que tu t'étonnes de me voir persévérer dans mon amour, et que tu cherches dans quel espoir je suis encore après que tous mes rivaux t'ont quitté.

ALCIBIADE. Mais peut-être ne sais-tu pas, Socrate, que tu ne m'as prévenu que d'un moment. J'avais, en effet, l'intention de t'aborder le premier pour te demander dans quel dessein et dans quel espoir tu m'importunes sans cesse, en te trouvant assidûment dans tous les lieux où je vais; car, en vérité, je ne puis concevoir ce que tu prétends, et tu me feras grand plaisir de t'expliquer.

SOCRATE. Ainsi donc tu m'écouteras volontiers, puisque, si je t'en crois, tu désires savoir ce que je pense; et je vais te parler comme à un homme qui aura la patience de m'entendre, et qui ne cherchera pas à m'échapper.

ALCIBIADE. Je suis tout à toi, parle.

SOCRATE. Prends bien garde à quoi tu t'engages; car il ne serait pas étonnant que j'eusse autant de peine à finir que j'en ai eu à commencer.

ALCIBIADE. Parle, mon cher Socrate, je t'écouterai.

SOCRATE. Je vais donc t'obéir; et, bien qu'il soit pénible de parler en amant à un homme qui n'a cédé à aucun

Digitized by Google

amant, il faut cependant avoir le courage de te dire ma pensée. Pour moi, Alcibiade, si je t'avais vu satisfait des avantages que nous venons d'énumérer, et persuadé que le mieux était de te renfermer pour ta vie entière dans la jouissance de ces seuls avantages, il y a longtemps que j'aurais renoncé à mon amour; du moins, je m'en flatte. Mais je vais te découvrir des pensées bien autres de toi sur toi-même, et tu connaîtras par là que je n'ai jamais cessé de t'étudier. Je crois que si quelque dieu te disait: Alcibiade, qu'aimes-tu mieux, ou vivre avec les avantages que tu possèdes à présent, ou mourir tout à l'heure s'il te faut renoncer à en acquérir de plus grands? Oui, je crois que tu aimerais mieux mourir. Mais dans quelle espérance vis-tu donc en ce moment? Je vais te le dire: Tu es persuadé que si tu parais devant le peuple athénien, et cela t'arrivera au premier jour, et que tu le harangues, tu lui prouveras que tu mérites d'être honoré comme ne l'ont été ni Périclès ni aucun des autres citoyens. Alors, tu ne doutes pas que tu ne deviennes tout-puissant dans Athènes, et, par suite, dans les autres villes grecques; et non-seulement chez les Grecs, mais encore chez les Barbares qui habitent notre continent. Et si le même dieu te disait encore: Tu posséderas l'empire de l'Europe, mais tu ne pourras ni passer en Asieni en diriger les affaires, je pense que tu ne voudrais pas vivre pour cela seul, à moins de remplir la terre entière du bruit de ton nom et de ta puissance; et je crois que, Cyrus et Xerxès exceptés, il n'est pas un homme que tu comptes pour quelque chose. Voilà quelles sont tes espérances, je le sais, et ce n'est point une conjecture. Tu sens bien que je dis vrai; aussi me demanderas-tu peut-être: Socrate, qu'a de commun ce préambule avec ce que tu voulais me dire pour m'expliquer la persévérance de tes poursuites? Je vais te satisfaire, fils de Clinias et de Dinomaque. C'est que tous ces grands desseins ne peuvent s'accomplir sans moi, tant je me crois de pouvoir sur tes affaires et sur toi-même.

Digitized by Google

De là vient aussi sans doute que le dieu qui me gouverne ne m'a pas permis de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission. Et comme tu espères qu'aussitôt après avoir prouvé aux Athéniens que tu leur es d'un prix inestimable, à l'instant même tu pourras tout sur eux, j'espère aussi que je pourrai tout sur toi quand je t'aurai prouvé que je te suis d'un prix inestimable, et qu'il n'y a ni tuteur, ni parent, ni personne autre qui puisse te donner la puissance à laquelle tu aspires, si ce n'est moi, avec l'aide du dieu cependant. Tant que tu as été trop jeune, et que tu n'as pas été rempli d'aussi vastes espérances, ce dieu ne m'a pas permis de te parler, afin que mes paroles ne fussent pas inutiles. Il me le permet aujourd'hui; et, en effet, tu es capable de m'entendre.

ALCIBIADE. En vérité, Socrate, je te trouve bien plus étrange depuis que tu as commencé à me parler, que du temps où tu me suivais en silence; et pourtant tu me le paraissais passablement alors. Que tu aies découvert si tel est ou non l'objet de mes pensées, je te l'accorde; aussi bien je te dirais le contraire que je ne viendrais pas à bout de te persuader. Mais, en supposant même que tel soit réellement le but principal de tous mes désirs, comment me prouveras-tu qu'avec ton secours j'y atteindrai, et que sans toi je ne le pourrais pas?

SOCRATE. Me demandes-tu si je suis capable de te faire un long discours comme ceux que tu es accoutumé d'entendre? Tu le sais, ce n'est pas là ma manière; mais je me crois en état de te convaincre que je n'ai rien avancé que de vrai, pour peu que tu veuilles bien m'accorder une seule chose.

ALCIBIADE. Je le veux bien, pourvu que ce ne soit pas trop difficile.

SOCRATE. Te semble-t-il difficile de répondre à des questions?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Réponds-moi donc.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Tu n'as qu'à m'interroger.

SOCRATE. T'interrogerai-je comme si tu avais les grands desseins que je t'attribue?

ALCIBIADE. Soit, si tu le veux; je saurai du moins ce que tu as à me dire.

SOCRATE. Voyons. Tu te proposes, comme je dis, de te rendre avant peu à l'assemblée des Athéniens pour leur communiquer tes lumières. Si donc, au moment même de monter à la tribune, je t'arrêtais par la main et que je te fisse cette question : Alcibiade, sur quoi les Athéniens se préparent-ils à délibérer pour que tu te lèves et donnes ton avis? n'est-ce pas sur les choses que tu sais mieux qu'eux? que me répondrais-tu?

ALCIBIADE. Sur les choses que je sais mieux qu'eux, te répondrais-je sans aucun doute.

SOCRATE. Car tu ne saurais donner de bons conseils que sur les choses que tu sais?

ALCIBIADE. Comment n'en donnerait-on pas!

SOCRATE. Et n'est-il pas vrai que tu ne sais que ce que tu as appris des autres ou trouvé de toi-même?

ALCIBIADE. Que pourrait-on savoir autrement!

SOCRATE. Or, se peut-il que tu aies appris des autres ou trouvé de toi-même quelque chose, lorsque tu n'as voulu ni rien apprendre ni rien chercher?

ALCIBIADE. Cela ne se peut.

SOCRATE. Mais quoi! as-tu jamais eu le désir de chercher ou d'apprendre ce que tu croyais savoir?

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. Et ce que tu sais maintenant, il a été un temps où tu ne croyais pas le savoir?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Je sais à peu près quelles sont les choses que tu as apprises; si quelqu'une m'échappe, dis-le. Tu as appris, si j'ai bonne mémoire, à lire et à écrire, à jouer de la lyre et à lutter; car, pour la flûte, tu n'as pas voulu l'apprendre. Voilà tout ce que tu sais, à moins que tu n'aies

Digitized by Google

appris quelque autre chose à mon insu ; cependant je ne crois pas que tu sois sorti de chez toi, ni de jour ni de nuit, sans que j'en aie eu connaissance.

ALCIBIADE. Je n'ai pas appris d'autres choses.

SOCRATE. Sera-ce donc quand les Athéniens délibéreront pour savoir comment il faut écrire que tu te lèveras pour donner ton avis?

ALCIBIADE. Non, par Jupiter!

SOCRATE. Sera-ce quand ils délibéreront sur la manière de jouer de la lyre?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Mais les Athéniens, dans les assemblées, n'ont plus guère la coutume de délibérer sur les exercices du corps.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Sur quoi donc attendras-tu qu'ils délibèrent? Ce ne sera pas quand ils délibéreront sur la manière de bâtir les maisons?

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. Car un maçon les conseillerait mieux que toi.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ni quand ils délibéreront sur quelque point de divination?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Car un devin en sait plus que toi sur cette matière.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, de haute ou de basse naissance.

ALCIBIADE. Pourquoi non?

SOCRATE. Et, en toute chose, je crois que pour conseiller il faut savoir, et non pas être riche.

ALCIBIADE. Comment le pourrait-on sans cela!

SOCRATE. Et si les Athéniens délibéraient sur les moyens de pourvoir à la santé publique, il ne leur importerait en

Digitized by Google

rien que l'orateur fût pauvre ou riche; mais ils exigeraient qu'il fût médecin.

ALCIBIADE. Et avec raison.

SOCRATE. Sur quoi donc faudra-t-il qu'ils délibèrent pour que tu aies vraiment le droit de te lever et de donner ton avis ?

ALCIBIADE. Sur leurs propres affaires, Socrate.

SOCRATE. Quoi! sur ce qui regarde la construction des vaisseaux, sur la question de savoir quelle sorte de vaisseaux ils doivent construire?

ALCIBIADE. Non pas, Socrate.

SOCRATE. Car tu n'as pas appris, je crois, à construire des vaisseaux. Est-ce là la raison, ou est-ce un autre motif?

ALCIBIADE. Non, mais celui-là même.

SOCRATE. Quand donc délibéreront-ils sur ce que tu nommes leurs propres affaires ?

ALCIBIADE. Quand il sera question de la guerre ou de la paix, ou de quelque autre affaire publique.

SOCRATE. C'est-à-dire quand il s'agira de savoir à qui et comment il faut faire la guerre, ou avec qui et comment il faut faire la paix?

ALCIBIADE. Précisément.

SOCRATE. Ne faut-il pas faire l'une et l'autre avec qui cela est le mieux?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et lorsque cela est le mieux?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Et pendant tout le temps que cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Si les Athéniens délibéraient pour savoir avec qui il convient de lutter, et avec qui il faut seulement se prendre aux mains, et comment il faut le faire, donnerais-tu sur cela de meilleurs conseils que le maître de palestre?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Le maître de palestre en donnerait de meilleurs, sans contredit.

SOCRATE. Peux-tu me dire à quoi regarderait ce maître de palestre pour indiquer avec qui, quand et comment il faut lutter ou se prendre seulement aux mains? Je m'explique : ne doit-on pas lutter avec qui cela est le mieux?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Et aussi longtemps que cela est le mieux?

ALCIBIADE. Aussi longtemps.

SOCRATE. Et quand cela est le mieux?

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Ne faut-il pas que celui qui chante s'accompagne tantôt en jouant de la lyre, tantôt en dansant?

ALCIBIADE. Il le faut.

SOCRATE. Et quand cela est le mieux?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et aussi longtemps que cela est le mieux?

ALCIBIADE. Aussi longtemps.

SOCRATE. Hé bien, puisque tu reconnais qu'il y a un mieux et pour lutter et pour accompagner son chant de la lyre, comment appelles-tu le mieux dans l'art de bien s'accompagner? car pour le mieux de la lutte, je l'appelle gymnastique.

ALCIBIADE. Je ne te comprends pas.

SOCRATE. Tâche de m'imiter; pour moi, j'ai répondu, en quelque sorte, que ce mieux, c'est ce qui est bien en tout : or, ce qui est bien, c'est ce qui est conforme aux règles de l'art, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. L'art de la lutte, n'est-ce pas la gymnastique?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Et le mieux dans la lutte, je l'ai appelé gymnastique.

ALCIBIADE. Tu l'as ainsi appelé.

SOCRATE. J'ai donc bien fait?

ALCIBIADE. A ce qu'il me semble.

Digitized by Google

SOCRATE. Courage, à ton tour; car il ne te messiérait pas de bien converser. Dis-moi d'abord, comment appelles-tu l'art de jouer de la lyre, de chanter et de danser? Comment l'appelles-tu d'un seul nom? Ne saurais-tu encore me le dire?

ALCIBIADE. Non en vérité.

SOCRATE. Essaye, je vais te mettre sur la voie. Quelles sont les déesses qui président à cet art?

ALCIBIADE. Tu veux parler des Muses, Socrate?

SOCRATE. Sans doute. Vois maintenant : quel nom cet art a-t-il tiré des Muses?

ALCIBIADE. C'est de la musique, ce me semble, que tu parles.

SOCRATE. J'en parle en effet; qu'est-ce donc, ce qui se fait selon les règles de cet art? Et comme je t'ai dit que ce qui se faisait selon les règles de la lutte s'appelait gymnastique, dis-moi aussi ce qui se fait dans le cas actuel, et comment cela se fait?

ALCIBIADE. D'une manière musicale, à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Bien dit. Continue. Et le mieux dans l'art de faire la guerre et dans celui de faire la paix, comment l'appelles-tu? En ce qui touche les deux autres arts, tu as dit que le mieux dans l'un est ce qui est plus gymnastique, et le mieux dans l'autre, ce qui est plus musical. Ici de même tâche de me dire le nom de ce qui est le mieux.

ALCIBIADE. Je ne saurais.

SOCRATE. Mais si quelqu'un t'entendait raisonner et donner des conseils sur les aliments, et dire : Celui-là est meilleur que celui-ci; il faut le prendre maintenant et en telle quantité, et qu'il te demandât : Alcibiade, qu'appelles-tu meilleur? ne serait-ce pas une honte que tu pusses lui répondre ce qui est le plus sain, toi qui cependant ne fais pas profession d'être médecin; et que, sur les choses que tu fais profession de savoir, et sur lesquelles tu

Digitized by Google

te proposes de parler comme les sachant, tu ne pusses répondre, comme tu en as l'air lorsqu'on t'interroge? Ne serait-ce pas une honte?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Réfléchis donc, et tâche de me dire quel est le but de ce mieux que l'on cherche en faisant la paix ou la guerre avec qui l'on doit la faire.

ALCIBIADE. J'ai beau réfléchir, je ne puis le trouver.

SOCRATE. Tu ne sais pas, en temps de guerre, de quelle chose nous nous accusons mutuellement, les ennemis et nous, pour motiver la prise d'armes, et comment nous appelons cette chose?

ALCIBIADE. Je sais que nous disons qu'on nous a trompés, ou violentés, ou dépouillés.

SOCRATE. Courage. Et comment ces choses arrivent-elles? Tâche de m'expliquer les différentes manières dont elles peuvent arriver.

ALCIBIADE. Veux-tu dire, Socrate, qu'elles peuvent arriver justement ou injustement?

SOCRATE. Cela même.

ALCIBIADE. Et cela y met une différence infinie.

SOCRATE. Hé bien donc, à quels peuples conseillerais-tu aux Athéniens de déclarer la guerre; à ceux qui pratiquent la justice, ou à ceux qui la violent?

ALCIBIADE. Terrible demande, Socrate! car fût-on même capable de penser qu'il faut déclarer la guerre à ceux qui pratiquent la justice, on n'oserait l'avouer.

SOCRATE. En effet, cela ne paraît pas légitime.

ALCIBIADE. Non sans doute, ni honnête.

SOCRATE. Toi donc aussi, sur cette matière, tu auras toujours la justice en vue dans tes discours?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Mais ce mieux sur lequel je t'interrogeais tout à l'heure pour savoir à qui, quand et comment il faut faire la guerre ou ne pas la faire, n'est-ce pas le plus juste, ou ne l'est-ce pas?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Du moins il y a apparence.

SOCRATE. Comment donc! cher Alcibiade, il faut ou que, sans le savoir, tu ignores ce que c'est que le juste ; ou qu'à mon insu tu sois allé chez quelque maître qui te l'ait appris, et qui t'ait enseigné à distinguer le juste et l'injuste. Qui est ce maître? Dis-le-moi, afin que tu me mettes aussi entre ses mains et que tu me recommandes à lui.

ALCIBIADE. Tu plaisantes, Socrate?

SOCRATE. Non, par le dieu qui préside à notre amitié, et qui de tous les dieux est celui que je voudrais le moins offenser par un parjure! Je t'en prie, si tu as un maître, dis-moi qui il est.

ALCIBIADE. Et quand je n'en aurais point! Crois-tu que je ne sache pas d'ailleurs ce que c'est que le juste et l'injuste?

SOCRATE. Tu le sais, si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE. Et crois-tu que je ne l'aie pas trouvé?

SOCRATE. Tu l'as trouvé, si tu l'as cherché.

ALCIBIADE. Penses-tu donc que je ne l'aie pas cherché?

SOCRATE. Tu l'as cherché, si tu as cru l'ignorer.

ALCIBIADE. Eh! n'y a-t-il pas eu un temps où je l'ignorais?

SOCRATE. Bien dit. Mais peux-tu me marquer ce temps où tu croyais ne pas savoir ce que c'est que le juste et l'injuste? Voyons, était-ce l'an dernier que tu le cherchais, croyant l'ignorer? ou croyais-tu le savoir? Dis la vérité, afin que notre conversation ne soit pas vaine.

ALCIBIADE. Je croyais le savoir l'an dernier.

SOCRATE. Et il y a trois, quatre et cinq ans, ne le croyais-tu pas de même?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Avant ce temps-là tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Et même alors je suis bien sûr que tu croyais le savoir.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Comment en es-tu si sûr?

SOCRATE. C'est que, pendant ton enfance, chez tes maîtres et ailleurs, lorsque tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu de ton âge, très-souvent je t'ai vu, loin d'hésiter sur le juste et l'injuste, dire d'un ton ferme et assuré à tel ou tel de tes camarades que c'était un méchant, un injuste, et qu'il commettait une injustice. N'est-il pas vrai?

ALCIBIADE. Que devais-je donc faire, Socrate, quand on commettait une injustice à mon égard?

SOCRATE. Me demandes-tu ce que tu devais faire dans le cas où tu aurais ignoré que ce fût une injustice, ou dans le cas contraire?

ALCIBIADE. Par Jupiter! je ne l'ignorais nullement, et je savais parfaitement que c'était une injustice.

SOCRATE. Tu vois donc par là que, n'étant même encore qu'un enfant, tu croyais connaître le juste et l'injuste.

ALCIBIADE. Je croyais le connaître, et certes je le connaissais.

SOCRATE. En quel temps l'avais-tu trouvé? Car ce n'était pas lorsque tu croyais le savoir.

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. En quel temps croyais-tu donc l'ignorer? Réfléchis bien, car tu ne trouveras pas ce temps-là.

ALCIBIADE. Par Jupiter! Socrate, je ne saurais te le dire.

SOCRATE. Tu ne connais donc pas le juste et l'injuste pour l'avoir trouvé de toi-même?

ALCIBIADE. Il n'y a pas grande apparence.

SOCRATE. Mais tu disais tout à l'heure que tu ne l'as pas appris non plus; or, si tu ne l'as ni trouvé ni appris, comment et d'où le connais-tu?

ALCIBIADE. Mais peut-être ai-je mal répondu en disant que je le connaissais pour l'avoir trouvé de moi-même.

Digitized by Google

Voici comment cela s'est fait : je l'ai appris, je pense, comme les autres.

SOCRATE. Nous voici à recommencer : de qui l'as-tu appris, dis-moi?

ALCIBIADE. Du peuple.

SOCRATE. Si tu t'en rapportes au peuple, tu n'as pas recours à un fort bon maître.

ALCIBIADE. Quoi! le peuple n'est-il pas capable d'enseigner le juste et l'injuste?

SOCRATE. Pas même d'enseigner ce qui est bien ou mal aux échecs; et cela est pourtant, selon moi, plus frivole que la justice. Quoi! n'es-tu pas de mon avis?

ALCIBIADE. Oui sans doute.

SOCRATE. Et s'il n'est pas capable de t'enseigner des choses frivoles, comment t'en enseignerait-il de sérieuses?

ALCIBIADE. Je suis de ton avis; cependant le peuple est capable d'enseigner beaucoup de choses plus importantes que les échecs.

SOCRATE. Lesquelles?

ALCIBIADE. Notre langue, par exemple; je ne l'ai apprise que du peuple, et je ne pourrais te nommer un seul maître qui me l'ait enseignée, sinon ce même peuple que tu trouves un maître si peu capable.

SOCRATE. Oh! pour la langue, mon cher Alcibiade, le peuple est un bon maître; et, en cette matière, ses leçons méritent d'être louées.

ALCIBIADE. Pourquoi?

SOCRATE. Parce qu'il a sur cette matière tout ce que doivent avoir de bons maîtres.

ALCIBIADE. Qu'a-t-il donc?

SOCRATE. Ignores-tu que ceux qui veulent enseigner une chose doivent d'abord la savoir?

ALCIBIADE. Comment ne le doivent-ils pas?

SOCRATE. Ne faut-il pas que ceux qui savent une chose soient d'accord sur elle et n'en disputent jamais?

ALCIBIADE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Et ce dont ils disputeraient, dirais-tu qu'ils le savent?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Comment donc l'enseigneraient-ils?

ALCIBIADE. Ils ne le pourraient nullement.

SOCRATE. Quoi donc! le peuple ne te paraît-il pas d'accord sur la signification de ces mots, *pierre*, *bâton*? Interroge là-dessus qui tu voudras, tous ne feront-ils pas la même réponse, et ne courront-ils pas tous au même objet s'ils veulent avoir une pierre ou un bâton? N'en est-il pas ainsi de toutes les choses semblables? Car je comprends à peu près ce que tu veux dire par savoir la langue, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ainsi nous disons que sur cela les Grecs, de particulier à particulier, sont d'accord entre eux et avec eux-mêmes; et que, de ville à ville, ils ne disputent pas entre eux, les uns entendant une chose, les autres une autre.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Il est donc vraisemblable que le peuple est en cela un bon maître.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Si donc nous voulions que quelqu'un sût la langue, nous aurions raison de l'envoyer à l'école du peuple?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Mais, si nous voulions savoir non-seulement la signification de ces mots : homme, cheval, mais en outre quel cheval fait un bon ou un mauvais coursier, le peuple serait-il capable de nous l'apprendre?

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. Et une marque bien sûre qu'il ne le sait pas et qu'il ne pourrait l'enseigner, c'est que, là-dessus, il n'est aucunement d'accord avec lui-même.

ALCIBIADE. Cela est une preuve pour moi.

Digitized by Google

SOCRATE. Et si nous voulions savoir non-seulement la signification du mot homme, mais encore ce que c'est qu'un homme sain ou malsain, le peuple serait-il en état de nous l'apprendre?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Et ne serait-ce pas une preuve pour toi qu'il est en cela un mauvais maître, si tu le voyais en désaccord avec lui-même?

ALCIBIADE. C'en serait une pour moi.

SOCRATE. Hé bien, sur le juste et l'injuste, en fait d'hommes ou de choses, penses-tu que le peuple soit d'accord et avec lui-même et avec les autres?

ALCIBIADE. Par Jupiter! pas le moins du monde.

SOCRATE. Ne crois-tu pas, au contraire, que c'est là-dessus qu'il s'accorde le moins?

ALCIBIADE. J'en suis convaincu.

SOCRATE. Car je ne crois pas que tu aies jamais vu ou entendu dire que la question de savoir si une chose est saine ou malsaine ait divisé les hommes au point de leur mettre les armes à la main et de les faire s'entr'égorger.

ALCIBIADE. Non en vérité.

SOCRATE. Mais que les hommes aient été divisés à ce point sur le juste et l'injuste, je sais personnellement que si tu ne l'as pas vu, au moins tu l'as entendu dire à beaucoup d'autres : à Homère, par exemple; car tu as lu l'Odyssée et l'Iliade.

ALCIBIADE. Oui assurément, Socrate.

SOCRATE. Le fondement de ces poëmes, n'est-ce pas la diversité des opinions sur le juste et l'injuste?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et c'est ce dissentiment qui a coûté tant de combats et tant de sang aux Grecs et aux Troyens, aux amants de Pénélope et à Ulysse.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et la cause qui arma les Athéniens, les Lacédémoniens et les Béotiens, et qui en fit tant périr à Ta-

Digitized by Google

nagre, et plus tard à Coronée, où fut tué aussi ton père Clinias, ne fut autre, je pense, que cette même diversité d'opinions sur le juste et l'injuste, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Hé bien, une chose sur laquelle ces peuples sont si violemment divisés qu'ils se portent les uns contre les autres aux dernières extrémités, dirons-nous qu'ils la savent?

ALCIBIADE. Ils ne paraissent guère la savoir.

SOCRATE. Voilà pourtant les maîtres que tu nous cites, toi qui conviens toi-même de leur ignorance!

ALCIBIADE. Je l'avoue.

SOCRATE. Quelle apparence donc que tu saches ce que c'est que le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant, et que tu parais n'avoir appris des autres, ni trouvé de toi-même?

ALCIBIADE. D'après ce que tu dis, il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Ne vois-tu pas que tu parles fort mal, Alcibiade?

ALCIBIADE. En quoi donc?

SOCRATE. Tu prétends que c'est moi qui dis cela.

ALCIBIADE. Quoi, n'est-ce pas toi qui dis que je ne sais rien sur le juste et l'injuste?

SOCRATE. Non assurément, ce n'est pas moi.

ALCIBIADE. C'est moi peut-être?

SOCRATE. Oui.

ALCIBIADE. Comment?

SOCRATE. Tu vas le voir. Si je te demandais quel est le plus grand nombre d'un ou de deux, tu me dirais que c'est deux.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. De combien est-il plus grand?

ALCIBIADE. D'un.

SOCRATE. Quel est donc celui de nous qui dit que deux surpasse un d'une unité?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Moi.

SOCRATE. N'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et sur le juste et l'injuste est-ce moi qui parais affirmer en interrogeant, ou est-ce toi en répondant?

ALCIBIADE. C'est moi.

SOCRATE. Si je te demandais quelles lettres composent le nom de Socrate, et que tu les prononçasses, lequel de nous deux les dirait?

ALCIBIADE. Moi.

SOCRATE. Allons, dis, en général, dans un entretien qui se compose de demandes et de réponses, lequel affirme, de celui qui interroge ou de celui qui répond?

ALCIBIADE. Celui qui répond, Socrate, à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Jusqu'ici n'est-ce pas toujours moi qui ai interrogé?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et toi qui as répondu?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Hé bien donc, lequel de nous deux a affirmé tout ce qui a été dit?

ALCIBIADE. C'est moi, Socrate, qui parais avoir affirmé, d'après ce dont je suis convenu.

SOCRATE. A-t-il été dit que le bel Alcibiade, fils de Clinias, ne sachant ce que c'est que le juste et l'injuste, et croyant pourtant le savoir, se propose de se rendre à l'assemblée des Athéniens pour leur donner son avis sur des choses qu'il ignore? N'est-ce pas cela?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. C'est donc ici le cas d'appliquer le mot d'Euripide : Tu pourrais bien l'apprendre de toi-même, et non de moi; puisque ce qui est dit ne l'est pas par moi, mais par toi, et tu as tort de me l'imputer; cependant tu as rai-

Digitized by Google

son de le dire, car tu as dans l'esprit un projet extravagant, mon cher, celui de vouloir enseigner ce que tu ne sais pas, ce que tu as négligé d'apprendre.

ALCIBIADE. Mais il me semble, Socrate, que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement sur ce qui est le plus juste ou le plus injuste, car cela leur paraît très-clair; et, sans s'y arrêter, ils s'attachent uniquement à ce qui est le plus utile. En effet, l'utile et le juste, selon moi, ne sont pas la même chose, puisque beaucoup de gens se sont très-bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et que d'autres, pour avoir été justes, ont assez mal réussi.

SOCRATE. Quoi donc! en admettant que le juste et l'utile soient choses fort différentes, penses-tu connaître l'utile et ce qui le constitue?

ALCIBIADE. Qui en empêche, Socrate, à moins que tu ne me demandes encore de qui je l'ai appris, ou comment je l'ai trouvé de moi-même?

SOCRATE. Vois ce que tu fais, Alcibiade : si tes paroles ne sont pas justes, et que l'on puisse les réfuter par les raisons que j'ai déjà employées, toi, néanmoins, tu veux entendre quelque chose de neuf et d'autres raisons, et tu traites les premières comme de vieux habits que tu ne mettras plus, et il faut t'apporter des preuves dans tout l'éclat de leur nouveauté. Mais, pour moi, sans te suivre dans tes écarts, je persiste à te demander d'où tu as appris ce que c'est que l'utile et qui a été ton maître; et je te demande en une seule question tout ce que je t'ai demandé précédemment. Mais, je le vois bien, tu me feras la même réponse, et tu ne pourras me démontrer que tu aies appris ou trouvé ce que c'est que l'utile. Or, comme tu es délicat, et que tu ne goûterais guère les mêmes propos, je ne te demande plus si tu sais ou non ce qui est utile aux Athéniens. Mais pourquoi ne me prouverais-tu pas à ton gré, soit en m'interrogeant comme je t'ai interrogé, soit en me faisant un discours suivi, que le juste et l'utile

Digitized by Google

sont une même chose, ou qu'ils sont deux choses bien différentes?

ALCIBIADE. Mais je ne sais trop, Socrate, si je suis capable de parler devant toi.

SOCRATE. Mais imagine-toi, mon cher, que je suis l'assemblée, le peuple. Là, en effet, il faudra que tu persuades chacun en particulier : n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et, lorsqu'on sait une chose, n'est-on pas également capable de la démontrer à un seul en particulier ou à plusieurs à la fois, comme un maître enseigne à lire indifféremment à un ou à plusieurs écoliers?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et le même homme n'est-il pas capable d'enseigner l'arithmétique à un ou à plusieurs?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et cet homme, n'est-ce pas celui qui sait l'arithmétique, n'est-ce pas l'arithméticien?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Conséquemment, ce que tu es capable de persuader à plusieurs, tu peux aussi le persuader à un seul?

ALCIBIADE. Apparemment.

SOCRATE. Et ce que tu peux persuader, c'est évidemment ce que tu sais.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Quelle différence y a-t-il donc entre un orateur qui parle à tout un peuple et un homme qui s'entretient avec un autre, comme nous le faisons, sinon que le premier a plusieurs hommes à persuader, et que le dernier n'en a qu'un?

ALCIBIADE. Il pourrait bien n'y avoir que cette seule différence.

SOCRATE. Hé bien, puisque le même homme est capable de persuader un seul comme plusieurs, exerce ton sa-

Digitized by Google

voir sur moi seul, et tâche de me démontrer que ce qui est juste n'est pas toujours utile!

ALCIBIADE. Te voilà bien insultant, Socrate.

SOCRATE. Si insultant, que je vais tout à l'heure te prouver le contraire de ce que tu refuses de me prouver.

ALCIBIADE. Voyons, parle.

SOCRATE. Réponds seulement à mes questions.

ALCIBIADE. Non, mais parle seul.

SOCRATE. Quoi! ne veux-tu pas surtout être persuadé?

ALCIBIADE. Je ne demande pas mieux que de l'être.

SOCRATE. Si tu réponds affirmativement à mes questions, ne seras-tu pas persuadé autant qu'on peut l'être?

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Réponds-moi donc; et si tu ne t'entends pas déclarer toi-même que le juste est utile, ne le crois jamais sur la foi d'un autre.

ALCIBIADE. Fort bien; je suis prêt à te répondre, car je ne pense pas qu'il m'en arrive aucun mal.

SOCRATE. Tu es prophète. Or çà, dis-moi: crois-tu que parmi les choses justes il y en ait qui soient utiles et d'autres qui ne le soient pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et que les unes soient belles, et les autres laides?

ALCIBIADE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Je te demande si tu crois qu'un homme qui fait une action laide fasse une action juste?

ALCIBIADE. Non, je ne le crois pas.

SOCRATE. Tu crois donc que tout ce qui est juste est aussi beau?

ALCIBIADE. Oui certes.

SOCRATE. Et tout ce qui est beau est-il bon? ou bien y a-t-il des choses belles qui soient bonnes et d'autres qui soient mauvaises?

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, je pense que certaines choses belles sont mauvaises.

Digitized by Google

SOCRATE. Et par conséquent que certaines choses laides sont bonnes?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il est souvent arrivé à la guerre qu'un homme, voulant secourir son ami ou son parent, a été blessé ou tué, et qu'un autre, en manquant à ce devoir, est sorti du combat la vie sauve. N'est-ce pas là ce que tu veux dire?

ALCIBIADE. Sans nul doute.

SOCRATE. L'action de secourir un ami, tu l'appelles une chose belle, en ce qu'on tâche de sauver celui que l'on doit secourir; or, n'est-ce pas là ce qu'on appelle valeur?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et cette même action, tu l'appelles une chose mauvaise, à cause des blessures et de la mort qu'elle nous attire, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais la valeur n'est-ce pas une chose, et la mort une autre?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Par conséquent secourir un ami dans un combat n'est pas une chose belle et une chose mauvaise sous le même rapport?

ALCIBIADE. Il ne paraît pas.

SOCRATE. Mais vois si ce qui rend une action belle n'est pas aussi ce qui la rend bonne, comme dans le cas dont il s'agit. Tu reconnais, en effet, que, du côté de la valeur, secourir un ami est une chose belle. Examine donc maintenant si la valeur est un bien ou un mal; et, dans ton examen, procède ainsi: Que souhaites-tu pour toi-même, des biens ou des maux?

ALCIBIADE. Des biens.

SOCRATE. Et les plus grands surtout; et tu ne consentirais aucunement à en être privé?

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. Que dis-tu donc de la valeur, à quel prix consentirais-tu à en être privé?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Je ne voudrais pas même de la vie à la condition d'être un lâche.

SOCRATE. La lâcheté te semble donc le dernier des maux ?

ALCIBIADE. Elle me le semble.

SOCRATE. Un mal aussi grand que la mort même, à ce qu'il paraît ?

ALCIBIADE. Oui, je le prétends.

SOCRATE. La vie et la valeur, ne sont-ce pas les contraires de la mort et de la lâcheté ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Tu souhaites ardemment les unes, et tu repousses les autres de toutes tes forces ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas parce que tu trouves les unes très-bonnes et les autres très-mauvaises ?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Tu reconnais donc toi-même que secourir son ami à la guerre c'est une chose belle par rapport au bien, qui est la valeur ?

ALCIBIADE. Je crois le reconnaître.

SOCRATE. Et que c'est une chose mauvaise par rapport au mal, qui est la mort ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il suit de là qu'on doit qualifier chaque action selon ce qu'elle produit : si tu l'appelles mauvaise quand il en revient du mal, il faut aussi l'appeler bonne quand il en naît du bien.

ALCIBIADE. Je le crois du moins.

SOCRATE. Dès lors une action n'est-elle pas belle en tant qu'elle est bonne, et laide en tant que mauvaise ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ainsi donc, lorsque tu dis que secourir son ami à la guerre c'est une action belle et en même temps une action mauvaise, c'est réellement comme si tu disais que cette action est à la fois bonne et mauvaise.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Il me semble que tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE. Il n'y a donc rien de beau qui soit mauvais en tant que beau, ni rien de laid qui soit bon en tant que laid?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Considérons la chose sous un autre point de vue : Agir d'une manière belle, n'est-ce pas bien agir?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et bien agir, n'est-ce pas être heureux?

ALCIBIADE. Comment cela ne serait-il pas!

SOCRATE. Et n'est-ce pas la possession des biens qui rend heureux?

ALCIBIADE. Très-certainement.

SOCRATE. Et, ces biens, ne les acquiert-on pas en agissant bien et d'une manière belle?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Bien agir est donc un bien?

ALCIBIADE. Comment ne serait-ce pas un bien!

SOCRATE. Et bien agir, n'est-ce pas une chose belle?

ALCIBIADE. Oui certes.

SOCRATE. Le beau et le bon nous paraissent donc de nouveau identiques?

ALCIBIADE. Ils le paraissent.

SOCRATE. Et par conséquent tout ce que nous trouverons beau nous devrons le trouver bon, du moins selon ce raisonnement?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Hé bien, ce qui est bon est-il utile ou non?

ALCIBIADE. Il est utile.

SOCRATE. Te souviens-tu de ce dont nous sommes convenus sur la justice?

ALCIBIADE. Il me semble que nous sommes convenus qu'une action juste est nécessairement belle.

SOCRATE. Et qu'une action belle est bonne?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et que ce qui est bon est utile?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Par conséquent, Alcibiade, tout ce qui est juste est utile?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Quoi donc! n'est-ce pas toi qui dis tout cela, et moi qui interroge?

ALCIBIADE. Oui, j'en ai bien l'air.

SOCRATE. Si donc quelqu'un pensant connaître la nature du juste et de l'injuste se levait dans l'assemblée des Athéniens ou des Péparéthiens, et leur disait qu'il sait que les actions justes sont parfois mauvaises, pourrais-tu ne pas rire de lui, toi qui viens de dire que le juste et l'utile sont la même chose?

ALCIBIADE. Par les dieux, Socrate, je ne sais ce que je dis; franchement, il me semble que j'ai perdu l'esprit: car les choses me paraissent tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon que tu m'interroges.

SOCRATE. Ignores-tu, mon cher, la cause de ce désordre?

ALCIBIADE. Entièrement.

SOCRATE. Si quelqu'un te demandait si tu as deux yeux ou trois yeux, deux mains ou quatre mains, ou quelque autre chose semblable, penses-tu que tu répondisses tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, ou ne répondrais-tu pas toujours de la même manière?

ALCIBIADE. Je commence à me défier de moi-même. Pourtant, je crois que je répondrais de la même manière.

SOCRATE. Et pourquoi? n'est-ce pas parce que tu sais ce qu'il en est?

ALCIBIADE. Je le crois.

SOCRATE. Si donc, sans le vouloir, tu réponds différemment sur la même chose, il est évident que tu l'ignores.

ALCIBIADE. C'est probable.

SOCRATE. Ne conviens-tu pas que tu es flottant dans tes réponses sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid, sur le bon et le mauvais, sur l'utile et son contraire; et dès

Digitized by Google

lors n'est-il pas évident que cette incertitude vient de ton ignorance ?

ALCIBIADE. Cela est évident, du moins pour moi.

SOCRATE. En est-il donc ainsi ; et lorsque quelqu'un ne sait pas une chose, ne faut-il pas que son esprit soit flottant là-dessus ?

ALCIBIADE. Comment ne le faudrait-il pas !

SOCRATE. Dis-moi, sais-tu comment tu pourrais monter au ciel ?

ALCIBIADE. Non, par Jupiter !

SOCRATE. Et ton opinion est-elle flottante là-dessus ?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. En sais-tu la raison, ou te la dirai-je ?

ALCIBIADE. Dis-la.

SOCRATE. C'est, mon ami, que ne sachant pas le moyen de monter au ciel, tu ne crois pas le savoir.

ALCIBIADE. Comment dis-tu ?

SOCRATE. Examinons cela ensemble. Quand tu ne sais pas une chose, et que tu vois que tu ne la sais pas, es-tu flottant sur elle ? L'art d'apprêter les mets, par exemple, sais-tu que tu l'ignores ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Iras-tu donc donner ton avis sur la manière de les apprêter, et seras-tu flottant là-dessus, ou laisseras-tu faire celui qui s'y entend ?

ALCIBIADE. Je ferai comme tu dis.

SOCRATE. Si tu étais sur un vaisseau, donnerais-tu ton avis, et dirais-tu s'il faut tourner le gouvernail en dedans ou en dehors, et, ne sachant pas l'art de naviguer, serais-tu flottant dans ton opinion, ou, te tenant tranquille, ne laisserais-tu pas faire le pilote ?

ALCIBIADE. Je laisserais faire le pilote.

SOCRATE. Tu n'es donc jamais flottant sur les choses que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne les sais pas ?

ALCIBIADE. Non, à ce qu'il me semble.

Digitized by Google

SOCRATE. Tu comprends donc bien que la source de toutes nos fautes est cette sorte d'ignorance par laquelle on croit savoir ce qu'on ne sait pas.

ALCIBIADE. Comment dis-tu encore?

SOCRATE. Ce qui nous porte à entreprendre une chose, c'est l'opinion où nous sommes que nous la savons faire.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et lorsqu'on est persuadé qu'on ne la sait pas, on la laisse à d'autres.

ALCIBIADE. Comment ne la leur laisserait-on pas?

SOCRATE. Ainsi ceux qui sont dans cette dernière sorte d'ignorance vivent sans commettre de fautes, parce qu'ils laissent à d'autres le soin des choses qu'ils ne savent pas faire.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Qui sont donc ceux qui commettent des fautes? car ce ne sont pas ceux qui savent les choses.

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. Puisque ce ne sont ni ceux qui savent les choses, ni ceux qui, ne les sachant pas, savent qu'ils les ignorent, en reste-t-il d'autres que ceux qui ne les sachant pas croient pourtant les savoir?

ALCIBIADE. Non, mais ceux-là mêmes.

SOCRATE. Voilà l'ignorance qui est la cause de tous les maux, voilà le défaut d'instruction qu'on ne saurait trop blâmer.

ALCIBIADE. Oui certes.

SOCRATE. Et quand cette ignorance et ce défaut d'instruction tombent sur les choses les plus importantes, n'est-ce point alors qu'ils sont le plus pernicieux et le plus honteux?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Quoi donc! peux-tu me nommer rien de plus important que le juste, le beau, le bon et l'utile?

ALCIBIADE. Non certainement.

Digitized by Google

SOCRATE. N'est-ce pas sur ces choses-là que tu dis être flottant?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Or, si tu es flottant, n'est-il pas évident, d'après ce que nous avons dit, que non-seulement tu ignores les choses les plus importantes, mais encore que, les ignorant, tu crois pourtant les savoir?

ALCIBIADE. Je le crains fort.

SOCRATE. Grands dieux! Alcibiade, en quel état te trouves-tu! je n'ose le nommer. Cependant, puisque nous sommes seuls, il faut te le dire : mon cher, tu es plongé dans la pire espèce d'ignorance, comme l'attestent tes paroles et ton propre témoignage. Voilà pourquoi tu te jettes dans la politique avant de l'avoir apprise. Au reste, tu n'es pas le seul qui soit dans cet état; il t'est commun avec la plupart de ceux qui se mêlent des affaires de la république : je n'excepte qu'un petit nombre, peut-être même le seul Périclès, ton tuteur.

ALCIBIADE. Aussi dit-on, Socrate, qu'il n'est pas devenu si habile de lui-même, mais qu'il a fréquenté un grand nombre de gens habiles, tels que Pythoclidès et Anaxagore; et encore aujourd'hui, malgré son âge, il passe sa vie avec Damon, toujours dans le but de s'instruire.

SOCRATE. Quoi donc! as-tu déjà vu quelqu'un qui fût habile en quelque chose, et qui ne pût communiquer son habileté à un autre? Ainsi celui qui t'a enseigné à lire était lui-même habile en cela, et il t'a communiqué son habileté et à tous ceux auxquels il a voulu, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et ce que tu as appris de lui, tu pourrais aussi l'enseigner à un autre?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il en est de même du maître de musique et du maître d'exercices?

ALCIBIADE. Assurément.

Digitized by Google

SOCRATE. Car une excellente preuve que l'on sait une chose, c'est d'être en état de l'enseigner aux autres.

ALCIBIADE. Il me le semble du moins.

SOCRATE. Eh bien, peux-tu me nommer quelqu'un que Périclès ait rendu habile, à commencer par ses propres enfants?

ALCIBIADE. Eh quoi, Socrate! si Périclès n'a eu pour enfants que des imbéciles?

SOCRATE. Mais Clinias, ton frère?

ALCIBIADE. Peux-tu citer Clinias, un fou!

SOCRATE. Si Clinias est fou et que Périclès n'ait eu pour enfants que des imbéciles, faut-il s'en prendre à toi de ce qu'il te néglige avec les dispositions que tu as?

ALCIBIADE. Oui, c'est moi, je pense, qui en suis cause en ne l'écoutant pas.

SOCRATE. Mais, parmi les autres Athéniens ou les étrangers libres ou esclaves, peux-tu m'en nommer un seul que le commerce de Périclès ait rendu plus habile, comme je te nommerai un Pythodore, fils d'Isolochus, et un Callias, fils de Calliade, qui, pour cent mines, sont devenus tous les deux fort habiles dans l'école de Zénon?

ALCIBIADE. Par Jupiter! je ne pourrais en nommer un seul.

SOCRATE. A la bonne heure. Que prétends-tu donc faire de toi? Veux-tu demeurer comme tu es, ou prendre quelque soin de toi?

ALCIBIADE. Délibérons ensemble là-dessus, Socrate. Je comprends fort bien ce que tu dis et j'en demeure d'accord : oui, tous ceux qui se mêlent des affaires de la république me semblent des ignorants, à l'exception d'un petit nombre.

SOCRATE. Et après cela?

ALCIBIADE. S'ils étaient instruits, il faudrait que celui qui veut devenir leur rival travaillât et s'exerçât avant d'entrer en lice avec eux, comme s'il avait affaire à des athlètes. Mais puisque, malgré leur ignorance, ils ne lais-

Digitized by Google

sent pas de se mêler du gouvernement, qu'est-il besoin de s'exercer et de se donner tant de peine pour apprendre? Je suis bien assuré qu'avec les seuls secours de la nature je les surpasserai de beaucoup.

SOCRATE. Ah! mon cher, que viens-tu de dire là! quelles paroles indignes de ta beauté et de tes autres avantages!

ALCIBIADE. Comment, Socrate? explique-toi.

SOCRATE. Je suis désolé et pour toi et pour mon amour...

ALCIBIADE. Hé bien?

SOCRATE. Si tu penses n'avoir à lutter que contre de pareilles gens.

ALCIBIADE. Et contre qui donc?

SOCRATE. Cette question est-elle digne d'un homme qui se croit l'âme grande?

ALCIBIADE. Que veux-tu dire? Ne sont-ce pas là mes seuls rivaux?

SOCRATE. Si tu songeais à conduire une trirème armée en guerre, te contenterais-tu d'être plus habile dans la manœuvre que le reste de l'équipage; ou croirais-tu non-seulement qu'il te faut posséder cet avantage, mais aurais-tu encore les yeux sur tes véritables adversaires, et non, comme à présent, sur tes compagnons que tu dois si fort surpasser, qu'ils ne pensent pas à lutter contre toi, mais que dans le sentiment de leur infériorité ils ne fassent que de t'aider contre l'ennemi, si toutefois tu as réellement le projet de faire quelque chose de grand, digne de toi et de la république?

ALCIBIADE. C'est là mon projet du moins.

SOCRATE. Il est donc vraiment digne de toi de te contenter d'être le premier de nos soldats, au lieu d'avoir les yeux sur les généraux ennemis, de les prendre pour modèles, et de tâcher de leur devenir supérieur.

ALCIBIADE. De quels généraux veux-tu parler, Socrate?

Digitized by Google

SOCRATE. Ne sais-tu pas qu'Athènes est presque toujours en guerre ou avec les Lacédémoniens ou avec le grand roi?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Si donc tu penses à te mettre à la tête des Athéniens, ne ferais-tu pas bien de songer aussi que tu auras à combattre les rois de Lacédémone et les rois de Perse?

ALCIBIADE. Tu pourrais bien dire vrai.

SOCRATE. Non, mon cher. Les émules qu'il te faut mettre devant les yeux, c'est Midias, le nourrisseur de cailles, et autres gens de cette espèce qui s'immiscent dans le gouvernement, et qui, par grossièreté, comme diraient les femmes, portant encore la chevelure de l'esclave dans leur âme, ne l'ont pas coupée, et sont venus en barbares pour être les flatteurs et non les chefs du peuple. Voilà les gens que tu dois te proposer pour modèles; et dès lors, malgré la grandeur de la lutte qu'il te faudra soutenir, ne prends aucun soin de toi, n'apprends rien de ce qui est du ressort de la science, ne t'exerce pas sur ce qui demande de l'exercice, ne fais aucun préparatif, et dans cet état va te mettre à la tête des Athéniens.

ALCIBIADE. Tout ce que tu dis là, Socrate, je le crois vrai. Cependant je m'imagine que les généraux de Lacédémone et le roi de Perse sont comme les autres.

SOCRATE. Ah! mon cher! regarde quelle pensée tu as là.

ALCIBIADE. Sur quel objet?

SOCRATE. D'abord crois-tu prendre plus de soin de toi en regardant ces hommes comme habiles et redoutables ou en t'en faisant une idée contraire?

ALCIBIADE. Évidemment c'est en les regardant comme habiles.

SOCRATE. Crois-tu donc que ce soit un mal pour toi d'avoir soin de toi-même?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Loin de là, je suis persuadé que ce serait un grand bien.

SOCRATE. Ainsi cette opinion que tu as conçue de tes ennemis est déjà un grand mal.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. En second lieu, il y a toute apparence qu'elle est fausse.

ALCIBIADE. Comment cela?

SOCRATE. Dans quels hommes est-il probable que se trouvent les meilleures natures, dans les hommes nobles ou dans ceux qui ne le sont pas?

ALCIBIADE. Dans les nobles évidemment.

SOCRATE. Et ceux qui joignent à une haute naissance une bonne éducation, n'y a-t-il pas apparence qu'ils ont tout ce qu'il faut pour devenir vertueux?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Voyons donc premièrement, en nous comparant avec les rois de Lacédémone ou de Perse, s'ils sont de moindre naissance que nous. Ne savons-nous pas que les premiers descendent d'Hercule et les derniers d'Achéménès, et que le sang d'Hercule remonte jusqu'à Jupiter et le sang d'Achéménès jusqu'à Persée, fils de Jupiter?

ALCIBIADE. Et ma famille, Socrate, ne descend-elle pas d'Eurisacès, et Eurisacès ne remonte-t-il pas jusqu'à Jupiter?

SOCRATE. Et la mienne aussi, noble Alcibiade, vient de Dédale; et Dédale nous ramène jusqu'à Vulcain, fils de Jupiter. Mais la différence qu'il y a entre eux et nous, c'est qu'ils remontent jusqu'à Jupiter par une succession non interrompue de rois, les uns qui ont jadis régné à la fois sur Argos et sur Lacédémone, les autres qui ont toujours régné sur la Perse et souvent sur l'Asie, comme aujourd'hui; tandis que nos aïeux n'ont été que de simples particuliers comme nous. S'il te fallait montrer à Artaxerce, fils de Xerxès, la liste de tes ancêtres et la patrie d'Eurisacès, Salamine; ou celle d'Éaque, plus ancienne

Digitized by Google

encore, Égine, quel sujet de risée ne lui donnerais-tu pas! Mais voyons si nous ne sommes pas aussi inférieurs par l'éducation que par la naissance. Ne t'a-t-on jamais dit quels grands avantages ont en cela les rois de Lacédémone, dont les femmes sont, au nom de l'État, gardées par les éphores, afin qu'on soit assuré autant que possible qu'elles ne donneront des rois que de la race d'Hercule? Or le roi de Perse est encore en ce point si fort au-dessus des rois de Lacédémone, que personne n'a seulement le soupçon que la reine puisse avoir un fils qui ne soit pas le fils du roi. Aussi la reine n'a-t-elle d'autre garde que la crainte. A la naissance du premier-né, qui doit succéder au trône, on célèbre dans tout l'empire cet événement par des fêtes, et chaque année le jour de la naissance du roi est pour l'Asie entière un jour de fêtes et de sacrifices; tandis que nous, mon cher Alcibiade, quand nous venons au monde, on peut nous appliquer ce mot du poëte comique :

A peine nos voisins s'en aperçoivent-ils.

Ensuite l'enfant est confié aux mains, non de la première nourrice venue, mais des plus vertueux eunuques de la cour, qui, entre autres soins, ont celui de former et de redresser ses membres, afin qu'il ait la taille aussi belle que possible. Cet emploi leur attire une haute considération. Quand l'enfant a sept ans, on le met entre les mains des écuyers, on lui apprend à monter à cheval, et on commence à le mener à la chasse. A quatorze il passe entre les mains de ceux qu'on appelle précepteurs du roi : ce sont les quatre hommes de Perse reconnus pour avoir le plus grand mérite. On les choisit dans la vigueur de l'âge. L'un passe pour le plus savant, l'autre pour le plus juste, le troisième pour le plus sage, et le quatrième pour le plus vaillant. Le savant lui enseigne la loi de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire la religion ; il lui enseigne aussi tous les devoirs d'un roi. Le juste lui apprend à dire tou-

Digitized by Google

jours la vérité; le sage, à ne se laisser vaincre par aucune volupté, et à s'accoutumer ainsi à être libre et vraiment roi en commençant par se gouverner lui-même; le plus vaillant enfin, à être sans peur et intrépide; car dès qu'il craint il est esclave. Mais toi, Alcibiade, Périclès t'a donné pour précepteur celui de ses esclaves que sa vieillesse rendait le plus incapable, Zopyre le Thrace. J'achèverais de t'exposer ici la manière dont tes adversaires sont élevés et instruits, si cela n'était pas trop long, et si ce que j'ai dit ne suffisait pour t'en faire voir les conséquences. Pour toi, Alcibiade, comme pour tout autre Athénien, personne, pour ainsi dire, ne s'est mis en peine de ta naissance, de ton enfance ni de ton éducation, sinon peut-être quelque ami dévoué. Veux-tu, d'un autre côté, considérer les richesses, le faste, les robes traînantes des Perses, les parfums dont ils se couvrent, la foule d'esclaves qui les accompagnent, enfin tous les autres détails de leur luxe : tu auras honte de toi-même en te voyant si pauvre à cet égard. Veux-tu considérer la tempérance des Lacédémoniens, leur modestie, leur facilité, leur douceur, leur magnanimité, leur ordre, leur valeur, leur fermeté, leur activité persévérante, leur noble émulation et leur amour pour la gloire : sous tous ces rapports tu ne te trouveras qu'un enfant auprès d'eux. Veux-tu qu'on prenne garde aux richesses, et te crois-tu quelque chose de ce côté-là : je veux bien en parler ici pour que tu te remettes à ta véritable place. Eh bien ! considère les richesses des Lacédémoniens, et tu verras qu'elles sont de beaucoup supérieures aux nôtres. Personne n'oserait comparer nos terres avec celles de Sparte et de Messène pour l'étendue et la bonté, pour le nombre des esclaves qui les cultivent, sans compter les ilotes; pour les chevaux et les autres troupeaux qui paissent dans les pâturages de Messène. Mais, sans parler de tous ces avantages, il n'y a pas autant d'or et d'argent dans toute la Grèce ensemble que dans la seule Lacédémone; car depuis longtemps l'argent de toute la Grèce, et souvent même celui des Barbares,

Digitized by Google

entre dans Lacédémone et n'en sort jamais. Et vraiment on pourrait appliquer ici les paroles du renard au lion dans Ésope, et dire : « Je vois bien tournées du côté de Lacédémone les traces de l'argent qui y entre, mais je ne vois point celles de l'argent qui en sort. » Il est donc évident que les Lacédémoniens sont les plus riches des Grecs et que le roi est le plus riche d'entre eux ; car, outre ses revenus, qui sont très-nombreux et très-considérables, le tribut royal que les Lacédémoniens lui payent n'est pas modique. Mais si les richesses des Lacédémoniens paraissent si grandes auprès de celles des autres Grecs, elles ne sont rien auprès de celles des Perses et de celles de leur roi. J'ai entendu dire à un homme digne de foi, qui avait été du nombre des ambassadeurs qu'on envoya à ce roi, qu'il avait fait presque une journée de chemin à travers un pays vaste et fertile que les habitants appellent la Ceinture de la Reine, qu'il y en a un autre qu'on appelle le Voile, et qu'il y a beaucoup d'autres belles et fertiles provinces dont les revenus sont affectés à l'habillement de la reine, et qui portent chacune le nom des parures qu'elles doivent fournir. Si donc quelqu'un allait dire à Amestris, femme de Xerxès et mère du roi actuel : Il y a un homme qui se propose de faire la guerre à votre fils : c'est le fils de Dinomaque, dont toute la parure vaut peut-être au plus cinquante mines, et lui pour tout bien n'a pas trois cents arpents de terre à Erchies ; elle demanderait sans doute avec étonnement sur quoi s'appuie cet Alcibiade pour songer à attaquer Artaxerce, et je pense qu'elle dirait : Cet homme ne peut fonder le succès d'une pareille entreprise que sur sa prudence et son habileté, car ce sont là les seules choses dont on fasse cas parmi les Grecs. Mais quand on lui aurait dit que cet Alcibiade qui médite une pareille entreprise est un jeune homme qui n'a pas encore vingt ans, sans la moindre instruction, et en outre si présomptueux que, lorsque son ami lui représente qu'il doit avant tout prendre soin de lui, s'instruire, s'exercer, et alors seulement aller faire la guerre

Digitized by Google

au roi de Perse, il dit qu'il est assez bon pour cela tel qu'il est; je pense que l'étonnement d'Amestris serait encore plus grand, et qu'elle demanderait : Sur quoi donc s'appuie ce jeune homme? Et si nous lui répondions : Sur sa beauté, sur sa taille, sur l'éclat de sa naissance, sur sa richesse et sur son esprit naturel, ne nous prendrait-elle pas pour des fous, Alcibiade, en songeant à quel degré tous ces avantages se rencontrent chez les rois de Perse! Et Lampido, fille de Léotychidas, femme d'Archidamus et mère d'Agis, tous les trois nés rois de Lacédémone, si on lui disait que, mal élevé comme tu l'as été, tu t'es mis en tête de faire la guerre à son fils, penses-tu qu'elle ne serait pas également fort étonnée en songeant aux nombreux avantages que son fils possède? Eh! n'est-ce pas une honte que les femmes de nos ennemis sachent mieux que nous-mêmes ce que nous devrions être pour leur faire la guerre? Ainsi, mon cher, suis mes conseils, et obéis au précepte écrit sur la porte du temple de Delphes : *Connais-toi toi-même*. Car nos ennemis sont tels que je te les représente, et non tels que tu te les figures. Tu ne pourras les vaincre qu'avec du soin et de l'habileté; mais, si tu renonces à ces deux qualités, il te faut aussi renoncer à la gloire et chez les Grecs et chez les Barbares, la gloire que tu me parais aimer comme personne n'a jamais rien aimé.

ALCIBIADE. Quel soin me faut-il donc prendre, Socrate? Peux-tu me l'expliquer? car tu as tout à fait l'air de m'avoir dit la vérité.

SOCRATE. Je ne puis. Mais c'est ensemble que nous allons chercher les moyens de nous rendre meilleurs. Car je ne veux pas dire qu'il faut que tu t'instruises et non pas moi, qui n'ai sur toi qu'un seul avantage.

ALCIBIADE. Quel est-il?

SOCRATE. C'est que mon tuteur est meilleur et plus sage que ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE. Quel est ton tuteur, Socrate?

SOCRATE. Le dieu, Alcibiade, qui, avant ce jour, ne

Digitized by Google

m'a pas permis de te parler; et c'est d'après son inspiration que je te déclare que moi seul pourrai te faire acquérir de la gloire.

ALCIBIADE. Tu plaisantes, Socrate.

SOCRATE. Peut-être; toujours est-il vrai que nous devons prendre beaucoup de soin de nous, tous les hommes en général, mais nous deux particulièrement.

ALCIBIADE. Que je doive en prendre de moi, en cela tu ne te trompes pas.

SOCRATE. Ni que je doive en prendre de moi.

ALCIBIADE. Que ferons-nous donc?

SOCRATE. C'est ici, mon cher, qu'il faut chasser la paresse et la mollesse.

ALCIBIADE. Elles seraient déplacées, Socrate.

SOCRATE. Assurément. Mais examinons cela ensemble. Dis-moi, ne voulons-nous pas devenir très-bons?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Dans quelle vertu?

ALCIBIADE. Évidemment dans celle qui constitue l'homme bon.

SOCRATE. Bon à quoi?

ALCIBIADE. Aux affaires, évidemment.

SOCRATE. Quelles affaires? Celles qui concernent les chevaux?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. En effet, cela regarde les écuyers.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Veux-tu dire les affaires qui concernent la marine?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. En effet, cela regarde les pilotes.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Quelles affaires donc, et faites par qui?

ALCIBIADE. Les affaires qui sont faites par nos meilleurs Athéniens.

Digitized by Google

SOCRATE. Qu'entends-tu par nos meilleurs Athéniens? sont-ce les hommes sensés ou les hommes insensés?

ALCIBIADE. Les hommes sensés.

SOCRATE. Ainsi tout homme sensé est par cela même bon?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et tout homme insensé est mauvais?

ALCIBIADE. Comment ne le serait-il pas!

SOCRATE. Mais un cordonnier est-il assez sensé pour faire des souliers?

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Il est donc bon pour cela?

ALCIBIADE. Fort bon.

SOCRATE. Mais quoi! est-il insensé pour faire des habits?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il est donc mauvais pour cela?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il suit de là que le même homme est à la fois bon et mauvais.

ALCIBIADE. Apparemment.

SOCRATE. Ainsi tu dis que les hommes bons sont en même temps mauvais.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Qu'entends-tu donc par hommes bons?

ALCIBIADE. Ceux qui savent gouverner.

SOCRATE. Gouverner quoi? les chevaux?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Les hommes?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Les malades?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Les marins?

ALCIBIADE. Je ne dis pas cela.

SOCRATE. Les moissonneurs?

ALCIBIADE. Pas davantage.

Digitized by Google

SOCRATE. Qui donc? ceux qui font quelque chose, ou ceux qui ne font rien?

ALCIBIADE. Ceux qui font quelque chose.

SOCRATE. Qui font quoi? tâche de me l'expliquer.

ALCIBIADE. Ceux qui ont ensemble des relations, et qui se servent les uns des autres, comme on fait dans les villes.

SOCRATE. Tu entends donc gouverner des hommes qui se servent d'autres hommes?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Gouverner des bossemans, qui se servent de rameurs?

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. En effet, cela regarde les pilotes.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Est-ce donc gouverner des joueurs de flûte, qui dirigent des chanteurs et se servent de danseurs?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. En effet, cela regarde le chorége.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Qu'entends-tu donc par gouverner des hommes qui se servent d'autres hommes?

ALCIBIADE. J'entends par là gouverner des hommes qui forment une société politique et qui ont ensemble des relations.

SOCRATE. Quel est donc cet art? Par exemple, si je te demandais quel art nous apprend à gouverner ceux qui forment l'équipage d'un navire, que me répondrais-tu?

ALCIBIADE. L'art du pilote.

SOCRATE. Et si je te demandais quel art nous apprend à gouverner ceux qui forment le chœur?

ALCIBIADE. Je te répondrais que c'est l'art du chorége, comme tu le disais tout à l'heure.

SOCRATE. Eh bien, comment appelles-tu l'art de gouverner ceux qui forment une société politique?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Moi, Socrate, je l'appelle l'art de bien conseiller.

SOCRATE. Mais quoi! l'art du pilote paraît-il être l'art de mal conseiller?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Ne paraît-il pas être l'art de bien conseiller?

ALCIBIADE. Il me le semble du moins : le salut de l'équipage l'exige.

SOCRATE. Bien dit. Mais qu'appelles-tu l'art de bien conseiller? à quoi tend-il?

ALCIBIADE. Il tend à faire mieux administrer la république et à la conserver.

SOCRATE. Et pour que la république soit mieux administrée et soit conservée, quelle est la chose qui doit y être, et la chose qui doit n'y être pas? Comme si tu me demandais : Pour que le corps soit mieux administré et soit conservé, qu'est-ce qui doit y être, et qu'est-ce qui doit n'y être pas? je te répondrais : Ce qui doit y être, c'est la santé, et ce qui doit n'y être pas, c'est la maladie. Ne le penses-tu pas comme moi?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et si tu me demandais de nouveau : Quand l'œil est-il dans un meilleur état? je te répondrais pareillement : Quand la vue y est et que la cécité n'y est pas. Et les oreilles aussi, quand la surdité n'y est pas et que l'ouïe s'y trouve, sont dans un meilleur état et sont mieux soignées.

ALCIBIADE. C'est juste.

SOCRATE. Et une ville, qu'est-ce qui doit y être et qu'est-ce qui doit n'y être pas pour qu'elle soit dans un meilleur état et qu'elle soit mieux soignée et administrée?

ALCIBIADE. Il me semble, Socrate, que ce qui doit y être, c'est l'amitié entre tous les citoyens; et ce qui doit n'y être pas, c'est la haine et la division.

SOCRATE. Qu'appelles-tu amitié? est-ce la concorde ou la discorde?

Digitized by Google

ALCIBIADE. La concorde.

SOCRATE. Par quel art les villes s'accordent-elles sur les nombres?

ALCIBIADE. Par l'arithmétique.

SOCRATE. N'est-ce pas par elle aussi que les particuliers s'accordent entre eux sur cette matière?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et chacun avec soi-même?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Par quel art chacun est-il d'accord avec soi-même sur la question de savoir quelle est, de la palme ou de la coudée, la mesure la plus grande? Par l'art de mesurer, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Et c'est aussi par là que les particuliers et les villes s'accordent sur cette question?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et sur le poids, n'est-ce pas la même chose?

ALCIBIADE. Je l'avoue.

SOCRATE. Et la concorde dont tu parles, quelle est-elle? en quoi consiste-t-elle, et quel est l'art de la faire naître? Celle d'une ville est-elle aussi celle qui constitue l'accord d'un particulier avec lui-même et avec les autres?

ALCIBIADE. C'est la même apparemment.

SOCRATE. Quelle est-elle donc? Ne te lasse pas de me répondre, mais daigne me le dire.

ALCIBIADE. C'est, je crois, la concorde et l'amitié qui constituent l'accord d'un père et d'une mère avec leurs enfants, d'un frère avec son frère, d'une femme avec son mari.

SOCRATE. Penses-tu donc qu'un mari puisse être d'accord avec sa femme sur l'art de filer la laine, lui qui n'y entend rien, tandis qu'elle s'y entend?

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. Il ne le faut du moins en aucune sorte, car c'est un talent de femme.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais, quoi! est-il possible qu'une femme soit d'accord avec son mari sur l'art de se servir des armes, elle qui n'y connaît rien?

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. Car, dirais-tu peut-être, c'est là un talent d'homme.

ALCIBIADE. Je le dirais.

SOCRATE. Il y a donc, selon toi, des talents de femme et des talents d'homme?

ALCIBIADE. Pourrait-on le nier?

SOCRATE. L'accord ne règne donc pas entre les femmes et leurs maris sur ces talents-là?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Ni l'amitié par conséquent, puisque l'amitié c'est la concorde?

ALCIBIADE. Non, à ce qu'il paraît.

SOCRATE. Ainsi, quand une femme fera ce qui la concerne, elle ne sera pas aimée de son mari?

ALCIBIADE. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Et quand un mari fera ce qui le concerne, ne sera pas aimé de sa femme?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Ce n'est donc pas quand chacun fait ce qui regarde que les États sont bien réglés?

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, je pense le contraire.

SOCRATE. Comment dis-tu, sans que l'amitié y règne? Ne sommes-nous pas convenus que c'est par l'amitié qu'un État est bien réglé, et qu'autrement il ne l'est pas?

ALCIBIADE. Mais il me semble que c'est lorsque chacun fait ce qui le regarde que l'amitié naît entre tous.

SOCRATE. Ce n'est pas du moins ce que tu disais tout à l'heure. Mais comment dis-tu présentement? L'amitié peut-elle être où la concorde n'est pas? ou la concorde est-elle possible sur des choses que les uns savent et que les autres ne savent pas?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Impossible.

SOCRATE. Quand chacun fait ce qui le regarde, fait-il ce qui est juste ou ce qui est injuste?

ALCIBIADE. Ce qui est juste; comment, en effet, ne le ferait-il pas?

SOCRATE. Quand donc les citoyens d'un État font ce qui est juste, l'amitié ne peut régner entre eux?

ALCIBIADE. La conséquence me paraît nécessaire, Socrate.

SOCRATE. Qu'entends-tu donc par cette amitié ou par cette concorde dans laquelle nous devons être habiles et sur laquelle nous devons savoir donner de sages conseils pour devenir bons citoyens? Car je ne puis comprendre ni en quoi elle consiste ni en qui elle se trouve, puisque tantôt on la voit régner entre les mêmes personnes, tantôt on ne l'y voit plus, comme il semble par tes paroles.

ALCIBIADE. Par les dieux! Socrate, je ne sais moi-même ce que je dis, et j'ai grand'peur d'être depuis longtemps à mon insu dans le plus honteux état.

SOCRATE. Du courage, Alcibiade! Si le sentiment de ton état ne te venait qu'à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile de prendre soin de toi; mais, à ton âge, c'est précisément le temps propice.

ALCIBIADE. Et quand on a le sentiment de son état, que faut-il faire, Socrate?

SOCRATE. Répondre à des questions, Alcibiade. Si tu le fais, j'espère qu'avec le secours de Dieu, toi et moi, nous deviendrons meilleurs, au moins s'il faut ajouter foi à ma prophétie.

ALCIBIADE. Nous le deviendrons assurément, s'il n'est besoin que de répondre.

SOCRATE. Voyons donc : Qu'est-ce que prendre soin de soi? Prenons garde que, sans nous en apercevoir, nous ne venions souvent à prendre soin de tout autre chose que de nous, tout en croyant nous occuper de nous. — Quand un

Digitized by Google

homme le fait-il donc réellement? Lorsqu'il prend soin des choses qui sont à lui, prend-il soin de lui-même?

ALCIBIADE. Oui, du moins à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Comment! quand un homme prend-il soin de ses pieds? est-ce lorsqu'il prend soin des choses qui sont à l'usage de ses pieds?

ALCIBIADE. Je n'entends pas.

SOCRATE. Ne connais-tu rien qui soit à l'usage de la main? Une bague, par exemple, diras-tu qu'elle est faite pour toute autre chose qui est à l'homme que pour le doigt?

ALCIBIADE. Non sans doute.

SOCRATE. De même les chaussures ne sont-elles pas à l'usage des pieds?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Quand donc nous prenons soin des chaussures, prenons-nous soin des pieds?

ALCIBIADE. Je n'entends pas très-bien, Socrate.

SOCRATE. Eh quoi! Alcibiade, ne dis-tu pas qu'on prend bien soin de quelque chose?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Quand on rend donc une chose meilleure, ne dis-tu pas qu'on en prend bien soin?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et quel est l'art de rendre les chaussures meilleures?

ALCIBIADE. L'art du cordonnier.

SOCRATE. C'est donc par l'art du cordonnier que nous prenons soin des chaussures?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Est-ce aussi par cet art que nous prenons soin de nos pieds, ou est-ce par l'art qui rend le pied meilleur?

ALCIBIADE. C'est par celui-là.

SOCRATE. Ne rendons-nous pas nos pieds meilleurs par l'art de rendre meilleur le reste de notre corps?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. C'est Alcibiade qui écoute?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas avec la parole que Socrate parle?

ALCIBIADE. Et avec quoi donc!

SOCRATE. Parler et se servir de la parole, l'appelles-tu la même chose?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Celui qui se sert d'une chose n'est-il pas différent de la chose dont il se sert?

ALCIBIADE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Un cordonnier, par exemple, se sert de tranchets, d'alènes et d'autres instruments?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et celui qui se sert du tranchet et coupe n'est-il pas différent de l'instrument dont il se sert?

ALCIBIADE. Comment ne le serait-il pas!

SOCRATE. De même le joueur de lyre est-il différent de la lyre dont il joue?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. C'est ce que je te demandais tout à l'heure, en te demandant si celui qui se sert d'une chose te paraît toujours différent de ce dont il se sert.

ALCIBIADE. Sans doute il me paraît différent.

SOCRATE. Mais le cordonnier coupe-t-il seulement avec ses instruments? ne coupe-t-il pas en outre avec ses mains?

ALCIBIADE. Avec ses mains aussi.

SOCRATE. Il se sert donc aussi des mains?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et pour travailler il se sert aussi de ses yeux?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et nous sommes tombés d'accord que celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert?

ALCIBIADE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Le cordonnier et le joueur de lyre sont donc autre chose que les mains et que les yeux dont ils se servent ?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. L'homme se sert-il de tout son corps ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Or ce qui se sert d'une chose est différent de la chose qui sert?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. L'homme est donc autre chose que le corps qui est à lui ?

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Qu'est-ce donc que l'homme?

ALCIBIADE. Je ne saurais le dire.

SOCRATE. Tu pourrais au moins dire que l'homme est ce qui se sert du corps ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Y a-t-il quelque chose autre que l'âme qui se serve du corps?

ALCIBIADE. Aucune autre.

SOCRATE. C'est donc elle qui commande ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et il n'y a personne, je crois, qui ne soit forcé de reconnaître...

ALCIBIADE. Quoi ?

SOCRATE. Que l'homme est une de ces trois choses...

ALCIBIADE. Quelles choses ?

SOCRATE. Ou l'âme, ou le corps, ou le composé de l'un et de l'autre.

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Or nous sommes convenus que l'homme est ce qui commande au corps.

ALCIBIADE. Nous en sommes convenus.

SOCRATE. Le corps se commande-t-il donc à lui-même ?

ALCIBIADE. Nullement.

Digitized by Google

SOCRATE. Car nous avons dit qu'on lui commande.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons?

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Est-ce donc le composé qui commande au corps? et ce composé, est-ce l'homme?

ALCIBIADE. Peut-être.

SOCRATE. Pas le moins du monde; car, le corps ne commandant pas, il est impossible que le composé de l'âme et du corps commande.

ALCIBIADE. Cela est juste.

SOCRATE. Puisque ni le corps ni le composé de l'âme et du corps n'est l'homme, il faut donc nécessairement ou que l'homme ne soit rien, ou, s'il est quelque chose, qu'il ne soit rien autre que l'âme.

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Faut-il te démontrer encore plus clairement que l'âme est l'homme?

ALCIBIADE. Par Jupiter! cela me paraît suffisamment démontré.

SOCRATE. Si ma démonstration n'est pas rigoureuse, elle est assez développée, et cela nous suffit. Nous approfondirons cette vérité quand nous aurons trouvé ce que nous avons négligé pour le moment, parce que cela demande beaucoup de recherche.

ALCIBIADE. Qu'est-ce donc?

SOCRATE. L'essence absolue, dont nous avons dit tout à l'heure qu'il fallait d'abord l'examiner; mais, au lieu de l'essence absolue, nous avons considéré le principe individuel pour savoir ce qu'il est; et peut-être cela suffira-t-il, car, après tout, il n'est rien en nous-mêmes qui soit au-dessus de notre âme.

ALCIBIADE. Non certainement.

SOCRATE. Ainsi donc il est juste de penser que, lorsque nous nous entretenons ensemble, toi et moi, en nous

Digitized by Google

servant de paroles, c'est mon âme qui s'entretient avec la tienne.

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. C'est ce que nous disions il n'y a qu'un moment, que Socrate s'entretient avec Alcibiade en se servant de la parole, et qu'il s'adresse, non à ta personne, ce me semble, mais à Alcibiade, c'est-à-dire à ton âme.

ALCIBIADE. Il me le semble du moins.

SOCRATE. C'est donc notre âme que nous ordonne de connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Celui qui connaît son corps connaît donc ce qui est à lui, mais non ce qui est lui?

ALCIBIADE. Cela est ainsi.

SOCRATE. Par conséquent, aucun médecin ne se connaît lui-même, en tant que médecin; ni aucun maître de palestre, en tant que maître de palestre.

ALCIBIADE. Cela n'est pas vraisemblable.

SOCRATE. A plus forte raison, les laboureurs et tous les autres artisans ne se connaissent pas eux-mêmes. En effet, ils ne connaissent pas même, ce me semble, ce qui est à eux; et leur art les y rend encore plus étrangers que les précédents, car ils ne connaissent du corps que ce qui peut lui être utile.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Si donc c'est être sage que de se connaître soi-même, aucun de ceux que nous venons de nommer n'est sage par son art.

ALCIBIADE. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Voilà pourquoi les arts qu'ils professent paraissent des métiers ignobles, et non des talents dignes d'un honnête homme.

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Ainsi, je le répète, quiconque prend soin de

Digitized by Google

son corps prend soin de ce qui est à lui, mais non pas de lui-même.

ALCIBIADE. Tu m'as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE. Et tout homme qui aime les richesses ne s'aime, ni lui ni ce qui est à lui, mais une chose qui lui est encore plus étrangère que ce qui est à lui.

ALCIBIADE. Du moins à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Celui qui s'occupe d'acquérir des richesses ne fait donc pas ses propres affaires?

ALCIBIADE. C'est juste.

SOCRATE. Si donc quelqu'un est amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, mais une des choses qui sont à Alcibiade.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Celui qui t'aime, c'est celui qui aime ton âme.

ALCIBIADE. La conséquence paraît nécessaire.

SOCRATE. Voilà pourquoi celui qui aime ton corps se retire en le voyant perdre sa fraîcheur.

ALCIBIADE. Il paraît.

SOCRATE. Mais celui qui aime ton âme ne se retire pas tant qu'elle aspire à la perfection.

ALCIBIADE. Il le semble au moins.

SOCRATE. Voilà pourquoi je suis le seul qui ne te quitte point et qui te demeure fidèle, quoique ton corps perde sa fraîcheur et que tes autres amants se soient retirés.

ALCIBIADE. Tu fais bien, Socrate; ne me quitte point.

SOCRATE. Travaille donc de toutes tes forces pour être le plus beau possible.

ALCIBIADE. J'y travaillerai.

SOCRATE. Voici donc où tu en es. Alcibiade, fils de Clinias, n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, et n'a encore qu'un seul amant; et cet amant digne de lui plaire, c'est Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE. C'est vrai.

SOCRATE. Mais ne m'as-tu pas dit, lorsque je t'ai

Digitized by Google

abordé, que je ne t'avais prévenu que d'un moment, et que tu voulais toi-même venir me demander pourquoi j'étais le seul qui ne t'eusse pas quitté?

ALCIBIADE. En effet, c'était mon dessein.

SOCRATE. Tu en sais maintenant la raison : c'est que je suis le seul qui t'aie aimé; les autres n'ont aimé que ce qui est à toi. La beauté de ce qui est à toi commence à passer, la tienne, au contraire, commence à fleurir; et si tu ne te laisses pas gâter et enlaidir par le peuple athénien, je ne te quitterai de ma vie. Mais je crains fort qu'amoureux comme tu l'es de la faveur populaire, tu ne te perdes ainsi que cela est arrivé à grand nombre de nos meilleurs citoyens; car le peuple du magnanime Érechthée porte un beau masque, mais il faut voir son visage à découvert. Crois-moi donc, prends les précautions que je t'indique.

ALCIBIADE. Quelles précautions?

SOCRATE. Exerce-toi d'abord, mon cher, et apprends ce qu'il faut savoir pour se mêler des affaires de la république; mais ne t'en mêle pas auparavant, afin que tu sois muni d'un préservatif, et que tu puisses aller sans avoir rien à craindre.

ALCIBIADE. Tu me parais avoir raison, Socrate; mais tâche de m'expliquer comment nous prendrons soin de nous-mêmes.

SOCRATE. Cela a été fait plus haut, car nous avons assez bien établi ensemble ce que nous sommes; et nous craignions que, faute de le savoir, nous ne prissions soin, à notre insu, de tout autre chose que de nous-mêmes.

ALCIBIADE. C'est cela précisément.

SOCRATE. Nous sommes convenus ensuite que c'est de l'âme qu'il faut prendre soin, que telle est la fin qu'on doit se proposer.

ALCIBIADE. Cela est évident.

SOCRATE. Et qu'il faut laisser à d'autres le soin du corps et des choses qui s'y rapportent.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Comment donc arriver à la plus grande évidence de cette vérité? Car, dès que nous y serons arrivés, il y a grande apparence que nous nous connaîtrons nous-mêmes. Ne comprenons-nous pas l'inscription de Delphes, ce précepte divin dont nous avons déjà parlé?

ALCIBIADE. Que veux-tu dire par là, Socrate?

SOCRATE. Je m'en vais te communiquer ce que je soupçonne sur le sens de cette inscription et sur le conseil qu'elle nous donne. Il n'est guère possible de te le faire entendre par une autre comparaison que par celle-ci, qui est tirée de la vue.

ALCIBIADE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Prends bien garde. Si cette inscription parlait à l'œil comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dît: Regarde-toi toi-même, que nous semblerait-elle lui dire? Ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnât de se regarder dans une chose où l'œil peut se voir?

ALCIBIADE. Évidemment.

SOCRATE. Cherchons dans quelle chose nous pouvons voir et notre œil et nous-mêmes.

ALCIBIADE. Il est clair, Socrate, que c'est dans les miroirs et autres choses semblables.

SOCRATE. Fort bien. Et dans l'œil qui nous sert à voir, n'y a-t-il pas aussi quelque chose de semblable?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. As-tu donc remarqué que lorsque tu regardes dans un œil, ton visage paraît comme dans un miroir dans cette partie de l'œil tournée vers le tien, que nous appelons la prunelle, et qui retrace l'image de celui qui s'y regarde?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Si donc un œil regarde dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle, et par laquelle il voit, il se verra lui-même?

ALCIBIADE. Apparemment.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais s'il regardait toute autre partie du corps de l'homme ou tout autre objet, hors celui auquel ressemble cette partie de l'œil, il ne se verrait pas lui-même?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Un œil donc qui veut se voir lui-même doit regarder dans un autre œil, et dans cet endroit où réside la vertu de l'œil, c'est-à-dire la vue.

ALCIBIADE. Il en est ainsi.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, l'âme aussi, pour se connaître, ne doit-elle pas regarder dans l'âme, et dans cet endroit où réside la vertu de l'âme, la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble?

ALCIBIADE. A ce qu'il me semble du moins.

SOCRATE. Or, est-il dans l'âme rien de plus divin que la partie où résident le savoir et la sagesse?

ALCIBIADE. Non, il n'est rien de plus divin.

SOCRATE. Cette partie de l'âme est donc celle qui ressemble à Dieu, et c'est en y regardant et en y contemplant tout ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement.

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Se connaître soi-même, c'est la sagesse, nous en sommes convenus.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Ne nous connaissant pas nous-mêmes, et n'étant point sages, pouvons-nous connaître nos biens et nos maux?

ALCIBIADE. Et comment le pourrions-nous, Socrate!

SOCRATE. Il te paraît peut-être impossible que celui qui ne connaît pas Alcibiade connaisse ce qui appartient à Alcibiade comme appartenant à Alcibiade.

ALCIBIADE. Cela est impossible, par Jupiter!

SOCRATE. Nous ne pouvons donc connaître ce qui nous appartient comme appartenant à nous, si nous ne nous connaissons nous-mêmes.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Comment le connaîtrions-nous!

SOCRATE. Et si nous ne connaissons pas ce qui nous appartient, nous ne reconnaîtrons pas non plus ce qui appartient aux choses qui nous appartiennent?

ALCIBIADE. Il ne le semble pas.

SOCRATE. Tantôt donc nous n'avons pas très-bien fait de convenir qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, mais qui connaissent ce qui est à eux. Loin de là, ils ne connaissent pas même les choses qui sont à ce qui est à eux; car ces trois connaissances, se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui sont à ce qui est à soi, semblent une seule et même connaissance et l'effet d'un seul art.

ALCIBIADE. C'est probable.

SOCRATE. Tout homme qui ne connaît pas les choses qui lui appartiennent ne connaîtra pas non plus celles qui appartiennent aux autres.

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Ne connaissant pas celles qui appartiennent aux autres, il ne connaîtra pas celles qui appartiennent à l'État.

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Un tel homme ne saurait donc jamais être un homme d'Etat.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Il ne saurait même être un bon économe.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Il ne saura pas même ce qu'il fait.

ALCIBIADE. Non certainement.

SOCRATE. Ne sachant ce qu'il fait, ne commettra-t-il pas des fautes?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Commettant des fautes, ne fera-t-il pas mal, et pour lui et pour la république?

ALCIBIADE. Comment ne ferait-il pas mal!

SOCRATE. Faisant mal, n'est-il pas malheureux?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Très-malheureux.

SOCRATE. Et ceux pour qui il agit?

ALCIBIADE. Malheureux aussi.

SOCRATE. Il n'est donc pas possible d'être heureux, si l'on n'est ni bon ni sage?

ALCIBIADE. Cela n'est pas possible.

SOCRATE. Tous les méchants sont donc malheureux?

ALCIBIADE. Très-malheureux!

SOCRATE. Ce n'est donc point par les richesses que l'homme se délivre du malheur, c'est par la sagesse?

ALCIBIADE. Il paraît.

SOCRATE. Les États, Alcibiade, pour être heureux, n'ont donc besoin ni de murailles, ni de trirèmes, ni de chantiers, ni d'une population nombreuse, ni de puissance sans vertu.

ALCIBIADE. Non certainement.

SOCRATE. Et si tu veux faire prospérer la république, il faut que tu donnes de la vertu à tes concitoyens.

ALCIBIADE. Comment le pourrais-je autrement!

SOCRATE. Mais peut-on donner ce qu'on n'a pas?

ALCIBIADE. Comment le donnerait-on?

SOCRATE. Il faut donc, avant tout, acquérir la vertu. C'est une nécessité pour toi, comme pour tout autre qui ne se borne pas au soin de lui-même et des choses qui sont à lui, mais qui veut en outre prendre soin de l'État et des choses qui sont à l'État.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ce n'est donc pas le pouvoir et la liberté de tout faire qu'il faut procurer à toi et à l'État, mais la justice et la sagesse.

ALCIBIADE. Il paraît.

SOCRATE. Car la république et toi vous vous rendrez agréables aux dieux, si vous agissez justement et sagement.

ALCIBIADE. Il est probable.

SOCRATE. Et pour cela vous ne ferez rien sans regarder, comme j'ai déjà dit, dans la partie divine et brillante de votre âme.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Il paraît.

SOCRATE. Car c'est en y regardant que vous pourrez vous voir vous-même et reconnaître les biens qui vous appartiennent.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais, en agissant ainsi, ne ferez-vous pas bien?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Si vous faites bien, je suis prêt à me porter garant que vous serez heureux.

ALCIBIADE. Tu es en effet un sûr garant.

SOCRATE. Mais si vous faites mal, et que vous regardiez dans ce qui est sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne vous connaîtrez pas vous-même, et vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres et d'impiété.

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, suppose un homme qui ait le pouvoir de tout faire et qui n'ait point d'esprit, que doit-on en attendre dans ses propres affaires ou dans celles de l'État? Qu'un malade, par exemple, sans avoir l'esprit médical, ait le pouvoir de faire tout ce qu'il lui plaira, et assez d'autorité pour que personne n'ose le contredire; que lui arrivera-t-il? N'est-il pas probable qu'il ruinera sa santé?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et dans un vaisseau, si quelqu'un, sans avoir ni l'esprit ni l'habileté du pilote, avait la liberté de faire ce que bon lui semblerait, vois-tu ce qui lui arriverait à lui et au reste de l'équipage?

ALCIBIADE. Je le vois, ils ne pourraient manquer de périr tous.

SOCRATE. N'en est-il pas de même d'un État, de toute puissance et de toute autorité? Sans la vertu, leur perte n'est-elle pas inévitable?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE Ce n'est donc pas du pouvoir, mon cher Al-

Digitized by Google

cibiade, qu'il faut acquérir pour toi et pour la république, si vous voulez être heureux, mais de la vertu.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et avant d'être en possession de la vertu, mieux vaut, je ne dis pas pour un enfant, mais pour un homme, obéir à un plus vertueux que lui que de commander lui-même.

ALCIBIADE. Il le semble.

SOCRATE. Et le meilleur n'est-il pas aussi le plus beau?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Le plus beau est aussi le plus convenable?

ALCIBIADE. Comment ne le serait-il pas!

SOCRATE. Il convient donc au méchant d'être esclave, car c'est meilleur pour lui?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Le vice est donc servile?

ALCIBIADE. Il paraît l'être.

SOCRATE. Et la vertu, libérale?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais, mon ami, ne faut-il pas fuir la servilité?

ALCIBIADE. Certainement, Socrate.

SOCRATE. Maintenant sens-tu l'état où tu es? es-tu dans l'état d'un homme libre ou esclave?

ALCIBIADE. Il me semble que je le sens très-bien.

SOCRATE. Sais-tu comment tu peux sortir de l'état où tu es? car je n'ose le nommer en parlant d'un homme aussi distingué que toi.

ALCIBIADE. Je le sais.

SOCRATE. Et comment?

ALCIBIADE. Si tu le veux, Socrate.

SOCRATE. Tu dis mal, Alcibiade.

ALCIBIADE. Comment faut-il dire?

SOCRATE. Si Dieu le veut.

ALCIBIADE. Je le dis donc, et je dis en outre que nous pourrions bien, Socrate, changer de rôles, moi prendre

Digitized by Google

le tien, et toi le mien ; car, à compter d'aujourd'hui, ce n'est plus à toi de me suivre, mais à moi de t'accompagner partout.

SOCRATE. Alors, mon cher Alcibiade, mon amour ne sera en rien différent de la cigogne, si, après avoir fait éclore dans ton sein un amour ailé, celui-ci lui rend les soins qu'il en a reçus.

ALCIBIADE. Ainsi fera-t-il, Socrate; et dès ce jour je vais m'appliquer à la justice.

SOCRATE. Je souhaite que tu persévères; mais, sans me défier de ton bon naturel, je tremble, en voyant la force des exemples qui règnent dans cette ville, qu'ils ne l'emportent sur toi et sur moi.

FIN DU PREMIER ALCIBIADE.

Digitized by Google

ARGUMENT

DU SECOND ALCIBIADE.

Dans ce dialogue, comme dans l'Euthyphron, Socrate s'élève contre les prières et les sacrifices usités de son temps ; et il montre qu'avant de prier il faut réfléchir à l'objet de sa prière, parce que l'on risque sans cela de demander aux dieux des biens qui pourraient être des maux ; et, par rapport aux sacrifices, que les plus belles hécatombes plaisent moins à la divinité qu'une âme vertueuse faite à sa ressemblance. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est la tendance des esprits supérieurs de cette époque à rejeter le paganisme, dont ils sentaient le vide et la fausseté. Ils voyaient bien que le soin constant de l'homme devait être de cultiver son âme et de la perfectionner, mais ils ne comprenaient pas et ne pouvaient comprendre comment il était possible d'arriver à ce perfectionnement. Puisque ni l'exemple ni les seules forces de la nature ne suffisent pour inspirer la vertu, ils voyaient bien qu'elle était un don du ciel : mais quelle prière lui adresser et quel sacrifice lui offrir pour l'obtenir, c'est là ce qui était pour eux un mystère impénétrable ; et il a fallu une autre époque et une autre révélation pour l'enseigner à l'humanité.

Digitized by Google

Digitized by Google

LE SECOND ALCIBIADE

OU

DE LA PRIÈRE.

SOCRATE, ALCIBIADE.

SOCRATE. Alcibiade, est-ce que de ce pas tu vas prier Dieu?

ALCIBIADE. Oui, Socrate.

SOCRATE. Aussi tu me parais bien grave, et tes yeux sont fixés à terre comme ceux d'un homme qui réfléchit.

ALCIBIADE. Qu'est-il besoin ici de réfléchir, Socrate!

SOCRATE. Il faut y penser très-sérieusement, ce me semble; car, au nom de Jupiter, ne crois-tu pas que, parmi les choses que nous demandons aux dieux, soit en public, soit en particulier, il en est qu'ils nous accordent, d'autres qu'ils nous refusent, et que tantôt ils exaucent, tantôt ils rejettent nos prières?

ALCIBIADE. Je le crois fort.

SOCRATE. Eh bien! donc, ne te semble-t-il pas que la prière exige beaucoup de prudence, de peur que, sans le savoir, on ne demande aux dieux de grands maux en croyant leur demander des biens, et que les dieux ne se trouvent dans la disposition d'accorder ce qu'on leur demande? C'est ainsi qu'OEdipe leur demanda dans un mouvement de colère que ses fils décidassent par le glaive leurs droits héréditaires, et, lorsqu'il pouvait prier les

Digitized by Google

dieux de détourner de lui les malheurs dont il était accablé, il s'en attira de nouveaux ; car ses vœux furent exaucés, et de là ces longues et terribles calamités qu'il n'est pas nécessaire de te raconter ici en détail.

ALCIBIADE. Mais, Socrate, tu me parles là d'un homme en délire. Peux-tu croire en effet qu'un homme dans son bon sens eût pu exprimer de tels vœux?

SOCRATE. Le délire te paraît donc le contraire du bon sens ?

ALCIBIADE. Oui certes.

SOCRATE. Les hommes ne te paraissent-ils pas les uns sensés, les autres insensés ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Eh bien ! tâchons de les bien distinguer. Nous sommes convenus qu'il y a des hommes sensés, d'autres insensés, d'autres en délire.

ALCIBIADE. Cela est convenu.

SOCRATE. N'y a-t-il pas en outre des hommes sains ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il y en a donc d'autres qui sont malades?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Ce ne sont donc pas les mêmes ?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Y en a-t-il d'autres qui ne soient ni dans l'un ni dans l'autre état ?

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. Car tout homme qui existe est nécessairement ou sain ou malade.

ALCIBIADE. Du moins à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Mais quoi! penses-tu de même à l'égard du bon sens et de la folie?

ALCIBIADE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Je te demande s'il te paraît nécessaire que tout homme soit sensé ou insensé, ou s'il n'est pas quelque troisième état intermédiaire qui ne le rendrait ni sensé ni insensé ?

Digitized by Google

ALCIBIADE. Non pas, que je sache.

SOCRATE. Il faut donc nécessairement être l'un ou l'autre?

ALCIBIADE. Du moins à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Ne te souvient-il pas d'être convenu que le délire est le contraire du bon sens?

ALCIBIADE. Il m'en souvient.

SOCRATE. Et aussi qu'il n'est pas de troisième état intermédiaire qui ne rendrait l'homme ni sensé ni insensé?

ALCIBIADE. J'en suis convenu.

SOCRATE. Mais se peut-il qu'une seule et même chose ait deux contraires?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Il me paraît donc bien probable que la déraison et le délire sont une seule et même chose.

ALCIBIADE. Il me le paraît aussi.

SOCRATE. En disant donc, Alcibiade, que tous ceux qui ne sont pas dans leur bon sens délirent, nous dirons juste?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et, pour prendre le premier exemple, en le disant des hommes de ton âge, s'il en est qui ne soient pas dans leur bon sens, comme il en est sans doute, et des hommes d'un âge plus avancé? Car, au nom de Jupiter! ne trouves-tu pas que dans cette ville les hommes sensés sont rares, que la grande majorité manque de sens, et dès lors, comme tu l'as déclaré toi-même, est en délire?

ALCIBIADE. Je le trouve.

SOCRATE. Mais penses-tu que nous fussions bien en sûreté au milieu de tant de furieux, et que déjà nous n'eussions pas porté la peine de notre imprudence en recevant des coups, des insultes et tout ce qu'on doit attendre de gens furieux? Prends donc garde, mon cher, qu'il n'en soit pas ainsi.

ALCIBIADE. Comment est donc la chose, Socrate? car il se pourrait bien qu'elle ne fût pas comme je l'ai cru.

Digitized by Google

SOCRATE. Il me le semble aussi, et c'est ce qu'il faut examiner de cette manière.

ALCIBIADE. De quelle manière?

SOCRATE. Je vais te le dire. Il y a des malades, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Qui en doute?

SOCRATE. Te paraît-il nécessaire que tout malade ait la goutte, ou la fièvre, ou mal aux yeux? et ne crois-tu pas qu'on peut n'avoir aucun de ces maux-là et être pourtant malade d'une autre maladie? car il y en a plusieurs espèces, et ce ne sont pas les seules.

ALCIBIADE. Cela me paraît nécessaire.

SOCRATE. Tout mal d'yeux te paraît donc une maladie?

ALCIBIADE. Certes.

SOCRATE. Et toute maladie te paraît-elle un mal d'yeux?

ALCIBIADE. Non assurément. Mais je ne vois pas ce que cela prouve.

SOCRATE. Si tu veux me suivre, nous le trouverons peut-être en le cherchant à deux [1].

ALCIBIADE. Je te suis, Socrate, autant qu'il est en mon pouvoir.

SOCRATE. Ne sommes-nous pas convenus que tout mal d'yeux est une maladie, mais que toute maladie n'est pas un mal d'yeux?

ALCIBIADE. Nous en sommes convenus.

SOCRATE. Et avec raison, ce me semble; car tous ceux qui ont la fièvre sont malades, mais tous ceux qui sont malades n'ont pas la fièvre, ou la goutte, ou mal aux yeux. Sans doute ce sont là des maladies; mais, au dire des hommes que nous appelons médecins, elles diffèrent par la manière de les guérir; car elles ne sont pas toutes semblables, et on ne les traite pas toutes de la même façon, mais chacune selon sa nature propre. Et pourtant elles sont toutes des maladies. Encore une question : Il y a plusieurs sortes d'artisans, n'est-ce pas?

[1] Allusion à un passage d'Homère, *Iliade*, liv. X, vers 224.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il y a des cordonniers, des architectes, des statuaires, et une infinité d'autres qu'il n'est pas nécessaire de nommer. Ils se sont partagé les différentes sections des arts : ils sont tous artisans ; mais ils ne sont pas tous architectes, cordonniers ou statuaires, bien qu'en somme ils soient tous artisans.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Les hommes se sont de même partagé la folie. Le plus haut point de la folie, nous l'appelons délire ; et le point au-dessous, tantôt imbécillité, tantôt stupidité. Mais ceux qui veulent employer des mots honnêtes appellent les hommes en délire des exaltés, et les imbéciles ou les stupides des hommes simples ; pour d'autres, ce sont des gens sans méchanceté, sans expérience, des enfants. En cherchant, tu trouveras encore beaucoup d'autres noms ; mais enfin ce sont autant d'espèces de folies qui ne diffèrent que comme un art diffère d'un autre art, et une maladie d'une autre maladie. Ne le penses-tu pas?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Revenons donc à notre point de départ. Notre premier dessein était de distinguer les insensés et les hommes sensés ; car nous sommes tombés d'accord qu'il y a des hommes sensés et des insensés, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui, nous en sommes tombés d'accord.

SOCRATE. Les hommes sensés ne sont-ils pas, selon toi, ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et les insensés, ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre?

ALCIBIADE. Ceux-là mêmes.

SOCRATE. Or ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre ne disent-ils pas et ne font-ils pas, à leur insu, ce qu'il ne faut ni dire ni faire?

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Je te disais qu'OEdipe était du nombre de ces

Digitized by Google

hommes-là ; mais encore aujourd'hui tu en trouveras beaucoup qui, sans être transportés comme lui par la colère, demanderont aux dieux des maux, tout en croyant leur demander des biens. Car, pour Œdipe, s'il ne demandait pas des biens, il ne croyait pas non plus en demander, tandis que d'autres font tous les jours le contraire ; et sans aller plus loin, Alcibiade, si le dieu que tu vas prier t'apparaissait tout à coup, et qu'avant que tu eusses exprimé tes vœux il te demandât si tu serais content d'être roi d'Athènes, ou, si cela te paraissait trop peu, de toute la Grèce ; ou, si tu n'étais pas encore satisfait, qu'il te promît l'Europe entière, et qu'il ajoutât, pour remplir ton ambition, que le même jour tout l'univers saurait qu'Alcibiade, fils de Clinias, est roi ; je suis persuadé que tu sortirais du temple transporté de joie comme venant de recevoir le plus grand des biens.

ALCIBIADE. Et je suis convaincu, Socrate, que tout autre éprouverait le même sentiment si la même fortune lui arrivait.

SOCRATE. Et cependant tu ne donnerais ta vie ni pour l'empire de la Grèce entière, ni pour celui des Barbares.

ALCIBIADE. Je ne le pense pas : car à quoi bon ? je ne pourrais en jouir.

SOCRATE. Mais, si tu devais en jouir mal et d'une manière qui te serait funeste, en voudrais-tu ?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Tu vois donc bien qu'il n'est pas sûr d'accepter au hasard ce que l'on vous offre, ni de faire soi-même des vœux, si l'on doit par là s'attirer quelque malheur ou même perdre la vie. Car je pourrais te nommer beaucoup d'ambitieux qui, ayant désiré avec passion la tyrannie, et n'ayant rien épargné pour y parvenir, comme si c'était là un bien, n'ont retiré d'autre fruit de leur élévation que de se voir entourés d'embûches et d'en périr les victimes. Il n'est pas possible que tu n'aies entendu parler de ce qui vient d'arriver hier, ce matin même. Archélaüs, roi de

Digitized by Google

Macédoine, avait un favori qu'il aimait avec passion; ce favori, encore plus amoureux du trône qu'Archélaüs ne l'était de lui, le tue pour régner à sa place, se flattant qu'il va dès lors être un homme heureux; mais à peine jouissait-il depuis trois ou quatre jours de la tyrannie, qu'il succombe dans les embûches que lui ont dressées d'autres ambitieux. Et parmi nos Athéniens (car voici des faits que nous connaissons, non par ouï-dire, mais pour les avoir vus de nos propres yeux), combien y en a-t-il qui, après avoir souhaité avec ardeur d'être généraux d'armée et avoir obtenu ce qu'ils désiraient, errent encore maintenant sur la terre d'exil, ou ont été mis à mort! Combien d'autres dont le sort nous paraît le plus beau ont vécu dans des périls sans nombre et dans des craintes continuelles, non-seulement durant leur généralat, mais encore après leur retour dans leur patrie, où jusqu'au dernier jour ils ont eu à soutenir contre les délateurs un siége plus cruel que tous ceux qu'ils auraient pu soutenir contre les ennemis de l'État? Aussi plusieurs d'entre eux auraient-ils préféré n'être jamais sortis de la vie privée que d'avoir à ce prix commandé des armées. Encore si tous ces dangers et toutes ces fatigues devaient amener quelque résultat utile, il y aurait quelque raison à s'y exposer, mais c'est tout le contraire. Ce que je dis des honneurs, je le dis aussi des enfants. Combien avons-nous vu de gens qui, après en avoir instamment demandé aux dieux et en avoir obtenu, se sont attiré par là les malheurs et les tourments les plus cruels! Les uns, pour en avoir eu de radicalement vicieux, ont passé toute leur vie dans la douleur; et les autres, qui en ont eu de bons, n'ont pas été plus heureux, car la mort les leur a enlevés, et ils auraient préféré n'en avoir jamais eu. Néanmoins, quoique ces exemples et beaucoup d'autres semblables soient extrêmement frappants, à peine trouverait-on un seul homme qui refusât ces biens si les dieux les lui envoyaient, ou qui cessât de les demander s'il était sûr de les obtenir par ses prières. La plupart ne

Digitized by Google

refuseraient ni la tyrannie, ni le commandement des armées, ni tous les autres honneurs dont la possession est réellement beaucoup plus pernicieuse qu'utile; que dis-je? ils les demanderaient s'ils ne se présentaient pas d'eux-mêmes. Mais attends un moment : ils chanteront la palinodie et feront des vœux tout contraires aux premiers. Pour moi, je crains que les hommes n'aient véritablement tort de rejeter la cause de leurs maux sur les dieux. Ce sont eux-mêmes, il faut le dire, qui, par leurs fautes ou par leurs folies, se rendent misérables malgré le sort [1]. C'est pourquoi, Alcibiade, je trouve sage ce poëte qui, sans doute, ayant des amis fort peu sensés, et leur voyant faire et demander aux dieux des choses qui leur semblaient bonnes et qui étaient pourtant mauvaises, leur composa une prière commune ainsi conçue :

« Puissant Jupiter, donne-nous les biens, soit que nous » les demandions, soit que nous ne les demandions pas, » et éloigne de nous les maux quand même nous te les » demanderions. »

Cette prière me paraît belle et sûre. Si tu y trouves quelque chose à reprendre, ne le cache pas.

ALCIBIADE. Il est malaisé de contredire ce qui est bien dit. Mais je songe à la multitude de maux que l'ignorance cause aux hommes; car les choses les plus funestes, non-seulement c'est elle qui, à notre insu, nous les fait faire, mais, ce qu'il y a de plus déplorable, c'est elle encore qui nous les fait demander aux dieux. Nul ne se l'imagine. Loin de là, chacun se croit très-apte à demander aux dieux les meilleures et non les pires choses; car ce ne serait pas là une prière, mais une imprécation.

SOCRATE. Mais peut-être, mon cher Alcibiade, si nous avions pour auditeur un homme plus sage que toi et moi, nous dirait-il que nous avons tort de blâmer ainsi l'ignorance en général, sans ajouter quelle sorte d'ignorance

[1] *Odyssée*, liv. I, v. 32.

Digitized by Google

nous condamnons, et qu'il est des cas où elle est un bien, comme il en est d'autres où elle est un mal.

ALCIBIADE. Que dis-tu? Y a-t-il quelque chose, dans quelque cas que ce soit, qu'il soit plus utile d'ignorer que de savoir?

SOCRATE. Oui, selon moi du moins. Ce n'est pas ton avis?

ALCIBIADE. Non certes, par Jupiter!

SOCRATE. Je ne t'accuserai pas de vouloir te porter contre ta mère aux fureurs ni d'un Oreste, ni d'un Alcméon, ni de tout autre parricide.

ALCIBIADE. Parle mieux, Socrate, au nom de Jupiter!

SOCRATE. Ce n'est pas à moi, qui te déclare incapable d'un pareil crime, qu'il faut recommander de mieux parler, Alcibiade; ce serait à celui qui te dirait le contraire. Mais, puisque ces actions te paraissent si abominables qu'on ne doit pas même les nommer légèrement, dis-moi, crois-tu qu'Oreste, s'il avait été dans son bon sens et qu'il eût su ce qu'il avait de mieux à faire, eût osé commettre le crime qu'il a commis?

ALCIBIADE. Non assurément.

SOCRATE. Ni lui ni personne autre?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. C'est donc un mal, à ce qu'il paraît, d'ignorer ce qui est bien?

ALCIBIADE. Du moins je le pense.

SOCRATE. Et pour Oreste et pour tout autre?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Examinons donc encore un peu cette question : si tout à coup il t'était venu la pensée, croyant bien faire, d'aller tuer Périclès, ton tuteur et ton ami, et que, prenant un poignard, tu fusses allé droit à sa porte demander s'il était chez lui dans le dessein de le frapper, lui et non pas un autre, et que l'on t'eût répondu qu'il y était. Je ne prétends pas dire par là que tu aies jamais eu une pareille intention; mais tu comprendras sans doute que

Digitized by Google

rien n'empêche qu'un homme qui ignore ce qui est bien n'aille prendre pour bon ce qui est mauvais. Ne le penses-tu pas?

ALCIBIADE. Sans nul doute.

SOCRATE. Tu entres donc chez Périclès, tu le vois, mais tu ne le reconnais pas, et tu crois que c'est un autre; oserais-tu le tuer?

ALCIBIADE. Non, par Jupiter!

SOCRATE. Car ce n'était point au premier venu, mais à Périclès lui-même que tu en voulais. N'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et toutes les fois que tu aurais été chez lui dans le même dessein et que tu ne l'aurais pas reconnu, tu ne l'aurais pas frappé.

ALCIBIADE. Non vraiment.

SOCRATE. Quoi donc! crois-tu qu'Oreste eût porté ses mains parricides sur sa mère s'il ne l'avait pas reconnue?

ALCIBIADE. Je ne le crois pas.

SOCRATE. Car il ne cherchait pas à tuer la première femme venue, ni la mère de celui-ci ou de celui-là, mais il voulait tuer sa propre mère.

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Cette sorte d'ignorance est donc très-bonne pour ceux qui sont dans la disposition d'Oreste, et qui ont de semblables desseins.

ALCIBIADE. Je le crois.

SOCRATE. Tu vois donc que dans certains cas l'ignorance est un bien et non pas un mal, comme tu le pensais tout à l'heure.

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Si même tu veux prendre la peine d'examiner ce que je vais te dire, tout étrange que cela te puisse paraître, peut-être le trouveras-tu juste.

ALCIBIADE. Qu'est-ce donc, Socrate?

SOCRATE. C'est que, pour ainsi dire, il peut se faire que toutes les sciences, sans la science de ce qui est bien, soient

Digitized by Google

rarement utiles à ceux qui les possèdent, et que le plus souvent elles leur soient pernicieuses. Fais attention : lorsque nous allons dire ou faire quelque chose, ne faut-il pas, de toute nécessité, ou que nous sachions véritablement ce que nous allons faire ou dire, ou que nous croyions au moins le savoir?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Aussi les orateurs, chaque fois, ne balancent-ils pas à nous conseiller sur les choses qu'ils savent ou croient savoir. Les uns nous donnent des conseils sur la paix et sur la guerre, les autres sur les fortifications à élever ou sur les ports à construire; en un mot, toutes les mesures qui concernent soit les autres villes, soit la république elle-même, ne se prennent que par le conseil des orateurs.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Fais encore attention à ce qui suit, et voyons si j'en viendrai à bout. Ne dis-tu pas que les hommes sont les uns sensés, et les autres insensés?

ALCIBIADE. Je le dis.

SOCRATE. Le grand nombre ne l'appelles-tu pas les insensés, et le petit nombre les sensés?

ALCIBIADE. Je les appelle ainsi.

SOCRATE. N'as-tu pas quelque raison pour les partager ainsi en deux classes?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Appelles-tu donc sensé celui qui sait donner des conseils, mais sans savoir ce qu'il y a de mieux à faire, ni dans quel temps il faut le faire?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Ni, je pense, celui qui sait faire la guerre, mais sans savoir ni quand ni combien de temps il vaut mieux la faire : n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ni celui qui sait faire mourir, condamner à

Digitized by Google

des amendes, envoyer en exil, mais qui ne sait ni quand ni envers qui de pareilles mesures sont bonnes?

ALCIBIADE. Non vraiment.

SOCRATE. Mais celui qui joint à ces connaissances la science du bien; or cette science est la même que celle de ce qui est utile, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Celui-là, nous l'appellerons un homme sage, et nous dirons qu'il est capable de se conseiller lui-même et de conseiller la république. Mais nous dirons tout le contraire de quiconque ne possédera pas l'une et l'autre science. Que t'en semble?

ALCIBIADE. Je suis de ton avis.

SOCRATE. Quand quelqu'un sait monter à cheval, ou tirer de l'arc; quand il est habile ou à la lutte ou au pugilat, ou dans quelque autre exercice, ou dans un art quelconque, de quel nom l'appelles-tu lorsqu'il sait parfaitement ce qui est le plus conforme aux règles de cet art? Appelles-tu écuyer celui qui est habile dans l'équitation?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Lutteur celui qui est habile à la lutte, musicien celui qui sait la musique, et ainsi des autres, ou ne les appelles-tu pas ainsi?

ALCIBIADE. Non, je les appelle ainsi.

SOCRATE. De ce qu'un homme est habile dans l'un de ces arts, suit-il nécessairement qu'il soit aussi un homme sensé, ou dirons-nous qu'il s'en faut de beaucoup?

ALCIBIADE. Il s'en faut de beaucoup, par Jupiter!

SOCRATE. Que dirais-tu d'un État composé de tireurs d'arc, de joueurs de flûte, d'athlètes et d'autres gens de cette sorte, tous habiles, mêlés avec ceux dont nous avons parlé plus haut, qui savent les uns faire la guerre, les autres condamner à mort, et avec ces orateurs enflés de leurs prétendus talents en politique; supposé qu'il leur manque à tous la science de ce qui est bien, et que parmi

Digitized by Google

eux il n'y ait pas un seul homme qui sache ni en quelle occasion ni dans quel but il faut employer chacun de ces arts?

ALCIBIADE. Je dirais, Socrate, que ce serait un assez mauvais État.

SOCRATE. Tu le dirais bien plus lorsque tu verrais chacun d'eux, plein d'ambition, employer presque tous les soins qu'il doit à la chose publique

« A se surpasser lui-même [1], »

c'est-à-dire en ce qui est bien selon les règles de son art, mais s'égarer la plupart du temps au sujet de ce qui est bien pour la république et pour lui-même, comme un homme qui s'abandonne en aveugle à l'opinion. N'aurions-nous pas dès lors grande raison de dire qu'un tel État ne peut qu'être plein de désordre et d'injustice?

ALCIBIADE. Oui certes, par Jupiter!

SOCRATE. N'avons-nous pas trouvé qu'il fallait ou que nous crussions savoir, ou que nous sussions effectivement ce que nous sommes prêts à dire ou à faire?

ALCIBIADE. Nous l'avons trouvé.

SOCRATE. Si donc quelqu'un fait ce qu'il sait ou croit savoir, il résulte de là un grand avantage et pour l'État et pour lui-même?

ALCIBIADE. Comment cela ne serait-il pas?

SOCRATE. Et, quand il en est autrement, il me semble qu'il n'en résulte point pour l'État ni pour lui-même.

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Mais quoi! penses-tu encore de même en ce moment, ou penses-tu autrement?

ALCIBIADE. J'y persiste. Non, je pense de même.

SOCRATE. N'as-tu pas dit que le grand nombre se compose de fous, et que les hommes sensés sont le petit nombre?

[1] Vers de l'*Antiope* d'Euripide.

Digitized by Google

ALCIBIADE. Je le dis encore.

SOCRATE. Nous répétons donc que le grand nombre, s'abandonnant en aveugle à l'opinion, s'égare la plupart du temps au sujet de ce qui est bien.

ALCIBIADE. Nous le répétons.

SOCRATE. Dès lors il est avantageux à ce grand nombre de ne rien savoir et de ne pas croire savoir, parce que ce qu'ils sauront ou croiront savoir, ils voudront l'exécuter, et qu'en l'exécutant, au lieu d'en retirer de l'utilité, ils n'en recevront que du préjudice.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. J'avais donc raison, tu le vois, quand je disais tantôt qu'il pouvait se faire que toutes les sciences, sans la science du bien, fussent rarement utiles à ceux qui les possédaient, et que, le plus souvent, elles leur fussent très-nuisibles. Tu ne sentais pas alors la vérité de mes paroles?

ALCIBIADE. Sinon alors, je la sens présentement, Socrate.

SOCRATE. Il faut donc qu'une ville ou qu'une âme qui veut se bien conduire s'attache à cette science comme un malade à son médecin, et comme un passager qui veut arriver à bon port s'abandonne au pilote; car, sans elle, plus l'âme sera antérieurement privée d'heureuses dispositions, plus la possession des richesses, la force du corps et d'autres avantages de ce genre la mettront nécessairement, selon toute apparence, dans le péril de faire de grandes fautes. Celui qui possédera toutes les sciences et tous les arts, et qui sera dénué de celle dont nous parlons, poussé par chacune d'elles, ne sera-t-il pas réellement à juste titre livré à une grande tempête, et, sans pilote, pourra-t-il voguer longtemps sur cette mer sans périr? Il me semble donc qu'on peut lui appliquer ce que le poëte dit d'un homme qu'il veut blâmer : *Il savait beaucoup de choses, mais il les savait toutes mal.*

ALCIBIADE. Comment le vers du poëte peut-il être appli-

Digitized by Google

cable ici, Socrate? car pour moi il ne me paraît guère se rapporter au sujet.

SOCRATE. Il s'y rapporte au contraire très-bien. Mais, mon cher Alcibiade, c'est une espèce d'énigme. Telle est la manière de ce poëte et de presque tous les autres. Car toute poésie est naturellement énigmatique, et il n'est pas donné au premier venu d'en saisir le sens. Et, outre sa nature énigmatique, si elle rencontre pour organe un poëte jaloux de sa propre sagesse, et qui au lieu de nous la découvrir ne cherche qu'à la cacher, alors il est presque impossible de pénétrer sa pensée. Certes, tu n'accuseras point Homère, ce poëte si sage et tout divin, d'avoir ignoré qu'il n'est pas possible de mal savoir ce que l'on sait. C'est lui-même qui dit de Margitès qu'*il savait beaucoup de choses*, *mais* qu'*il les savait toutes mal;* mais il parle sans doute par énigmes, et il met *mal* pour *malheureux*, et *il savait* pour *son savoir;* cela ne pouvait entrer dans la composition de son vers; mais ce qu'il a voulu dire certainement, c'est que Margitès savait beaucoup de choses, et que c'était pour lui un malheureux savoir. Or, si beaucoup savoir était un malheur pour lui, il est évident que c'était un méchant homme, si toutefois il faut admettre comme vrai ce que nous avons dit plus haut.

ALCIBIADE. Et il le faut, à ce qu'il me semble, Socrate. Je me rendrais difficilement à d'autres démonstrations si je ne me rendais à la tienne.

SOCRATE. C'est avec raison que la chose te paraît ainsi. Mais, au nom de Jupiter, penses-y; car tu vois sans doute la nature et la grandeur de la difficulté, et il me semble qu'elle t'embarrasse : poussé tantôt à droite, tantôt à gauche, tu ne sais à quelle opinion t'arrêter; celle que tu admettais le plus volontiers, tu la rejettes, et elle ne te paraît plus la même. Encore une fois, si le dieu que tu vas prier, t'apparaissant tout à coup, te demandait, avant que tu eusses commencé ta prière, si tu te contenterais de quelqu'une des choses dont nous avons parlé dans le prin

Digitized by Google

cipe, ou plutôt qu'il te permît de lui demander ce que bon te semblerait, lequel croirais-tu le plus avantageux, ou de recevoir ce qu'il te donnerait lui-même, ou d'obtenir ce que tu lui aurais demandé?

ALCIBIADE. Par tous les dieux, Socrate, je ne sais que te répondre! car il me paraît qu'il n'y a rien de plus fou, ni qu'il faille éviter avec plus de soin, que de s'exposer imprudemment à demander aux dieux des maux en pensant leur demander des biens, et, comme tu le disais, à chanter la palinodie un moment après, en faisant des vœux tout contraires aux premiers.

SOCRATE. N'est-ce pas par cette raison que le poëte dont j'ai parlé vers le début de cet entretien, et qui en savait plus que nous, a voulu que tout homme suppliât les dieux d'éloigner de lui les maux, quand même il les leur demanderait?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Aussi les Lacédémoniens, soit qu'ils aient imité ce poëte, ou que d'eux-mêmes ils aient trouvé cette vérité, font chaque jour en public et en particulier une prière semblable : ils demandent aux dieux de leur donner l'honnête avec l'utile; jamais personne ne leur entendra demander davantage. Cependant ils n'ont pas été, jusqu'à présent, moins heureux qu'aucun autre peuple; et s'ils ont vu parfois interrompre le cours de leurs prospérités, on n'en saurait accuser leur prière : car les dieux sont libres, et il dépend d'eux d'accorder ce qu'on leur demande ou d'envoyer le contraire. Je veux, à ce propos, te rapporter une autre histoire que j'ai une fois entendu raconter à quelques vieillards. Les Athéniens étant entrés en guerre avec les Lacédémoniens, il arriva qu'ils furent toujours battus dans tous les combats qui se donnèrent sur terre et sur mer, et qu'ils ne purent jamais avoir le dessus. Irrités de ces défaites, et ne sachant par quel moyen prévenir le retour des malheurs qui les accablaient; après en avoir délibéré, ils trouvèrent que le meilleur expédient était

Digitized by Google

d'envoyer consulter l'oracle d'Ammon, et le prier de dire pourquoi les dieux accordaient plutôt la victoire aux Lacédémoniens qu'à nous-mêmes, qui leur offrions de plus fréquents et de plus beaux sacrifices que le reste de la Grèce, décorions leurs temples de plus riches offrandes qu'aucun autre peuple, faisions tous les ans en leur honneur les processions les plus somptueuses et les plus imposantes ; en un mot, dépensions plus pour leur culte, à nous seuls, que tous les autres Grecs ensemble. Les Lacédémoniens, au contraire, ajoutaient-ils, ne prennent aucun de ces soins ; ils sont si avares envers leurs dieux, que toujours ils leur offrent des victimes mutilées, et font beaucoup moins de dépense dans tout ce qui regarde la religion que les Athéniens, quoiqu'ils ne soient pas moins riches. Après qu'ils eurent parlé de la sorte, et demandé comment ils pourraient détourner les maux qui affligeaient leur ville, le prophète, pour toute réponse (le dieu sans doute n'en permettait pas d'autre), dit à l'envoyé : Voici ce qu'Ammon répond aux Athéniens : « Il aime » beaucoup mieux les bénédictions des Lacédémoniens » que tous les sacrifices des Grecs. » Le prophète n'en dit pas davantage. Par ces bénédictions des Lacédémoniens, il n'entendait parler, à mon avis, que du contenu de leur prière, qui, en effet, diffère beaucoup de celle des autres peuples. Car tous les autres Grecs, soit en offrant aux dieux des taureaux dont les cornes sont dorées, soit en leur consacrant de riches offrandes, demandent dans leurs prières tout ce que leur suggèrent leurs passions, sans s'informer si ce sont des biens ou des maux. Mais les dieux, qui entendent leurs blasphèmes, n'agréent point leurs processions ni leurs sacrifices somptueux. Il faut donc, à mon avis, beaucoup de précaution et d'attention pour savoir ce qu'on doit dire ou ne pas dire. Tu trouveras dans Homère un exemple semblable au précédent. « En bâtissant un fort, » dit-il, les Troyens offraient aux immortels des héca- » tombes parfaites, les vents portaient de terre au ciel une

Digitized by Google

» odeur agréable, et cependant les dieux refusèrent d'y » goûter, parce qu'ils avaient de l'aversion pour la ville » sacrée de Troie, pour Priam et pour le peuple de ce roi » habile à manier la lance[1]. »

Aussi était-ce inutilement qu'ils offraient des sacrifices et qu'ils faisaient des dons aux dieux qui les haïssaient. Car il n'est pas dans la nature des dieux de se laisser corrompre par des présents comme un avide usurier, et nous serions insensés de prétendre, par là, nous rendre à leurs yeux plus agréables que les Lacédémoniens. En effet, ce serait une chose grave que les dieux eussent plus égard à nos dons et à nos sacrifices qu'à notre âme pour distinguer ceux qui sont saints et justes. Mais non, ils ont égard, selon moi, bien plus à l'âme qu'aux processions et aux sacrifices somptueux ; car, ce dernier hommage, rien n'empêche les particuliers et les États les plus coupables envers les dieux et les hommes de l'offrir chaque année. Aussi les dieux incorruptibles méprisent toutes ces choses, comme le dieu même et son prophète l'ont déclaré. Il y a donc bien de l'apparence que les dieux et les hommes sensés honorent avant tout la justice et la sagesse. Or il n'y a de vraiment justes et de vraiment sages que ceux qui dans leurs paroles et dans leurs actions savent s'acquitter de ce qu'ils doivent aux dieux et aux hommes. Je voudrais bien savoir quelle est ta pensée sur tout cela.

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, je ne puis que conformer mes sentiments aux tiens et à ceux du dieu. Serait-il raisonnable que j'allasse contredire ses oracles?

SOCRATE. Ne te rappelles-tu pas m'avoir dit que tu craignais fort de demander aux dieux des maux à ton insu en croyant leur demander des biens?

ALCIBIADE. Je m'en souviens.

SOCRATE. Tu vois donc qu'il n'y a pas de sûreté pour

[1] Homère, *Iliade*, liv. VIII, v. 548.

Digitized by Google

toi d'aller prier Dieu; car il pourrait arriver que, l'entendant blasphémer, il rejetât ton sacrifice, et qu'il t'envoyât tout autre chose que ce que tu lui aurais demandé. Je trouve donc qu'il vaut beaucoup mieux te tenir en repos; car je ne pense pas que l'exaltation actuelle de ton esprit, c'est le nom le plus honnête qu'on puisse donner à la folie, te permette de te servir de la prière des Lacédémoniens. C'est pourquoi il te faut nécessairement attendre que quelqu'un t'enseigne la conduite à tenir envers les dieux et envers les hommes.

ALCIBIADE. Quand donc viendra ce temps, Socrate, et quel est celui qui doit m'instruire? Avec quel plaisir je le verrai, cet homme-là!

SOCRATE. C'est celui qui veille sur toi. Mais il me semble que, comme, dans Homère, Minerve dissipe le nuage qui couvrait les yeux de Diomède, afin qu'il pût reconnaître si c'était un dieu ou un homme[1], de même il faut d'abord qu'il dissipe les ténèbres qui couvrent ton âme, pour te mettre en état de discerner le bien et le mal; car, présentement, tu ne me parais guère en état de le faire.

ALCIBIADE. Qu'il dissipe mes ténèbres et tout ce qu'il voudra; quel que soit cet homme, je suis prêt à lui obéir sans restriction, pourvu que je devienne meilleur.

SOCRATE. Du reste, il a pour toi une affection merveilleuse.

ALCIBIADE. Le mieux donc, ce me semble, est de remettre jusque-là mon sacrifice.

SOCRATE. Tu as raison, cela est plus sûr que d'aller courir un si grand danger.

ALCIBIADE. Eh bien! soit. Agrée cependant, Socrate, que pour te remercier de tes conseils salutaires je dépose cette couronne sur ta tête. Nous donnerons aux dieux des couronnes avec les autres offrandes qui leur sont dues

[1] Homère, *Iliade*, liv. v, v. 127.

Digitized by Google

quand je verrai venir cet heureux jour. S'ils le veulent, il ne se fera pas longtemps attendre.

SOCRATE. Je reçois cette couronne, et je recevrai toujours avec plaisir tout ce qui me viendra de toi. Et comme dans Euripide, Créon, voyant Tirésias le front ceint d'une couronne, et apprenant qu'elle lui a été donnée par les ennemis à cause de son art, lui dit :

« Je prends pour un bon augure cette couronne triom-» phale, car nous sommes dans une grande tempête, » comme tu le sais[1], »

Ainsi moi-même je prends pour un heureux présage cette couronne dont tu m'honores ; car je ne me trouve pas dans une moindre tempête que Créon, puisqu'il s'agit pour moi de l'emporter sur tous ceux qui t'aiment.

[1] Euripide, *Phéniciennes*, v. 865.

FIN DU SECOND ALCIBIADE.

Digitized by Google

ARGUMENT DU MÉNON.

La vertu peut-elle s'enseigner? S'acquiert-elle par la pratique, ou arrive-t-elle à l'âme par inspiration? Telles sont les questions que Ménon pose à Socrate et dont il désire obtenir la solution.

Avant de chercher à connaître les qualités d'une chose, il faut en connaître la nature; et Socrate engage Ménon à définir d'abord la vertu. Ce jeune homme, formé à l'école des sophistes, et ne doutant nullement qu'il ne sache ce que c'est que la vertu, avance plusieurs définitions qui expliquent les propriétés et non l'essence de la vertu. Ainsi il dit que la vertu consiste à bien administrer les affaires de sa patrie et à faire du bien à ses amis; il dit encore que c'est le talent de commander aux hommes. Sans doute l'homme vertueux, qui commande à ses passions, exerce un empire naturel et légitime sur ses semblables; mais c'est là un effet de la vertu, et non la vertu elle-même: d'ailleurs les êtres faibles qui ne sont pas en état de commander, les femmes, les enfants, les esclaves, n'auraient point de vertu; et cependant ils ont des devoirs à remplir comme les hommes, et par conséquent ils ont droit à la vertu comme eux, et n'en sauraient être dépouillés.

Ménon essaye alors une nouvelle définition; et voyant que la justice est nécessaire à celui qui veut commander, il la prend pour la vertu elle-même, et affirme que la vertu est la justice. Mais la vertu n'est pas plus définie de cette manière que ne l'est la figure en disant que c'est la rondeur et non ce qui borne le solide.

Ménon, voyant tomber toutes ses définitions, prétend enfin que la vertu consiste à se plaire aux belles et bonnes choses, et à pouvoir se les procurer. Mais, d'un côté, tous les hommes désirent les bonnes choses, et, même lorsqu'ils en désirent de mauvaises, ils ne les veulent pas en tant que mauvaises, mais parce qu'elles leur semblent bonnes; et comme le vouloir est le même dans toutes les âmes, il s'ensuivrait qu'elles seraient toutes également vertueuses: et d'un autre côté il n'y a pas de vertu à pouvoir se procurer les bonnes choses, telles que les honneurs,

Digitized by Google

les richesses, la santé; au contraire, il y a souvent de la vertu à savoir y renoncer et à les refuser à ses amis. D'ailleurs, ces bonnes choses, il faut se les procurer avec justice, et la justice est une partie de la vertu, et non la vertu en soi, comme cela a été déjà dit.

Il reste donc à chercher la définition de la vertu; mais comment chercher ce que l'on ne connaît pas? C'est ici que Platon expose le côté logique de sa théorie de la réminiscence, en montrant que l'âme, pourvue des notions primitives, peut, en partant de ce qu'elle sait, et en procédant par degrés, atteindre ce qu'elle ne connaît pas, ou, pour parler la langue platonicienne, se rappeler ce qu'elle avait oublié.

Toutefois ne pourrait-on pas arriver à la solution de la question d'une manière indirecte, et, au lieu de chercher ce qu'une chose est en soi, ne pourrait-on pas d'abord faire une hypothèse et imiter les géomètres, qui, voulant savoir si un triangle donné est inscriptible dans un cercle donné, font aussi une hypothèse et trouvent les conditions nécessaires à son inscription?

De même, si la vertu est une science, elle pourra être enseignée, et si elle n'en est pas une, elle ne pourra pas l'être: et comme la vertu est une chose bonne et utile, si la science embrasse tous les biens, la vertu s'y trouvera comprise, et elle pourra devenir un objet d'enseignement. Or les biens sont, du côté du corps, la santé, la force, la richesse; et du côté de l'âme, la tempérance, le courage, l'intelligence: mais tous ces biens ne sont utiles que lorsque la prudence ou la sagesse en règle l'usage; la sagesse est donc la chose utile par excellence, et la vertu semble s'y réduire. Il s'ensuit alors que les hommes ne sont pas bons par nature, puisqu'ils ne font pas tous un bon usage des avantages et des qualités qu'ils ont reçus.

Maintenant, pour savoir s'ils apprennent à devenir bons ou vertueux, il faut voir s'il y a des maîtres et des disciples de la vertu, comme il y en a pour les sciences et les arts. D'abord les sophistes ne peuvent pas passer pour des maîtres de vertu, puisqu'ils corrompent les jeunes gens qu'on leur confie; et ensuite les grands hommes qui ont gouverné Athènes, les Thémistocle, les Périclès, n'ont pu enseigner ni transmettre leurs propres vertus à leurs enfants; d'ailleurs ce n'est pas par la science qu'ils ont bien administré les affaires de leur patrie, mais par une opinion vraie, qui remplace la science et conduit au même résultat, et les grands politiques réussissent par une espèce d'inspiration.

Digitized by Google

Ainsi la vertu n'est point naturelle à l'homme, et elle ne peut pas s'enseigner, et elle arrive à l'âme par une influence divine.

Il est assez étrange que Platon ait employé cette manière indirecte de résoudre la question, au lieu de partir de la définition de la vertu, qu'il connaissait cependant, puisque, dans la République, il dit que la vertu consiste à faire prédominer la partie divine et raisonnable de l'âme sur la partie inférieure et passionnée; et que, par conséquent, elle consiste dans l'effort de l'homme pour ressembler à Dieu. Mais, pour assujettir ainsi la partie animale à la partie humaine, il faut aimer l'ordre, il faut trouver son bonheur dans sa propre perfection et dans celle de ses semblables; en un mot, il faut aimer, et c'est là le côté de la vertu qui ne peut s'enseigner : on peut bien apprendre les différents devoirs que l'on a à remplir, mais on ne peut apprendre la force nécessaire à leur accomplissement; ni les paroles ni l'exemple même ne peuvent la communiquer; et lorsque l'âme n'est pas doucement inclinée vers la vertu, tout effort purement humain devient stérile, et vient échouer devant les passions, dont la voix tumultueuse étouffe celle de la raison. Il a été donné à Platon de voir que la vertu ne provenait pas de l'homme, et que tout son mérite consistait à suivre la voix intérieure qui lui parle. Mais quelle joie n'eût-il pas éprouvée s'il avait pu prévoir qu'un jour viendrait où non-seulement l'homme connaîtrait la loi morale, mais trouverait encore une grande facilité à l'observer, puisqu'elle consisterait dans l'amour de Dieu, et que cet amour lui-même lui serait accordé!

Digitized by Google

Digitized by Google

MÉNON

OU

DE LA VERTU.

SOCRATE, MÉNON, UN ESCLAVE DE MÉNON ; ANYTUS, FILS D'ANTHÉMION, ATHÉNIEN (LE MÊME, PEUT-ÊTRE, QUI FUT L'ACCUSATEUR DE SOCRATE).

MÉNON. Me dirais-tu, Socrate, si la vertu peut s'enseigner, ou si elle ne le peut pas, et si elle ne s'acquiert que par la pratique ; ou enfin si elle ne dépend ni de la culture ni de l'enseignement, et si elle se trouve dans les hommes naturellement ou par quelque autre voie ?

SOCRATE. Jusqu'à présent, Ménon, les Thessaliens étaient renommés entre les Grecs, et admirés pour leur adresse à manier un cheval et pour leurs richesses ; mais aujourd'hui ils sont renommés encore, ce me semble, pour leur sagesse, principalement les concitoyens de votre ami Aristippe de Larisse [1]. C'est à Gorgias que vous en êtes redevables ; car, étant allé dans cette ville, il s'est attaché par son savoir les principaux des Aleuades [2], du nombre desquels est ton ami Aristippe, et les plus distingués d'entre les autres Thessaliens. Il vous a accoutumés à répondre avec assurance et d'un ton imposant aux questions qu'on

[1] Il ne faut pas le confondre avec Aristippe de Cyrène, disciple de Socrate, qui mettait le souverain bien dans la volupté.

[2] Famille noble et puissante de Larisse, qui descendait du roi Aleuas.

Digitized by Google

vous fait, comme il est naturel que répondent des gens qui savent; d'autant plus que lui-même s'offre à tous les Grecs qui veulent l'interroger, et qu'il n'en est aucun auquel il ne réponde sur quelque sujet que ce soit.

Mais ici, mon cher Ménon, les choses ont pris une face toute contraire. Je ne sais quel souffle desséchant a passé sur la science, et il paraît que la sagesse a quitté ces lieux pour se retirer chez vous. Du moins, si tu t'avisais d'interroger de la sorte quelqu'un d'ici, il n'est personne qui ne se mît à rire et ne te dît : Étranger, tu me prends sans doute pour quelque heureux mortel, puisque tu crois que je sais si la vertu peut s'enseigner, ou si elle s'acquiert de quelque autre manière. Mais tant s'en faut que je sache si la vertu est de nature à s'enseigner ou non, que j'ignore même absolument ce que c'est que la vertu. Pour moi, Ménon, je me trouve dans le même cas: je suis sur ce point aussi indigent que mes concitoyens, et je me veux du mal de n'avoir aucune connaissance de la vertu. Or, comment pourrais-je connaître les qualités d'une chose dont j'ignore la nature! Te paraît-il possible que quelqu'un qui ne connaît point du tout Ménon sache s'il est beau, riche, noble, ou tout le contraire? Crois-tu que cela se puisse?

MÉNON. Non, je ne le crois pas.

Mais est-il vrai, Socrate, que tu ne saches pas même ce que c'est que la vertu? Est-ce là ce que nous publierons de toi à notre retour chez nous?

SOCRATE. Non-seulement cela, mon ami; mais ajoute que je n'ai encore trouvé personne qui le sût, à ce qu'il me semble.

MÉNON. Quoi donc! n'as-tu point vu Gorgias lorsqu'il était ici?

SOCRATE. Oui, je l'ai vu.

MÉNON. Et tu as jugé qu'il ne le savait pas?

SOCRATE. Je n'ai pas beaucoup de mémoire, Ménon; ainsi je ne saurais te dire à présent quel jugement je portai alors de lui. Mais peut-être sait-il ce que c'est que la

Digitized by Google

vertu, et sais-tu toi-même ce qu'il disait. Rappelle-moi donc ses discours à ce sujet, ou, si tu ne le veux pas, dis-moi toi-même ce que c'est; car tu es sans doute là-dessus du même sentiment que lui.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Laissons donc là Gorgias, puisqu'il est absent. Mais toi, Ménon, au nom des dieux, en quoi fais-tu consister la vertu? Apprends-le-moi et ne m'envie pas cette connaissance, afin que si vous me paraissez, toi et Gorgias, savoir ce que c'est, j'aie fait le plus heureux de tous les mensonges lorsque j'ai dit que je n'ai encore rencontré personne qui le sût.

MÉNON. La chose n'est pas difficile à expliquer, Socrate. Veux-tu que je te dise d'abord en quoi consiste la vertu d'un homme? rien de plus aisé : elle consiste à être en état d'administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, prenant garde d'avoir rien de semblable à souffrir de leur part. Est-ce la vertu d'une femme que tu veux connaître? il est facile de la définir en disant que le devoir d'une femme est de bien gouverner sa maison, de veiller à la garde du dedans et d'être soumise à son mari. Il y a aussi une vertu propre aux enfants de l'un et de l'autre sexe et aux vieillards; il y a celle qui convient à l'homme libre, et, si tu veux, celle qui convient à l'esclave. En un mot, il y a une infinité d'autres vertus : de manière qu'il n'y a nul embarras à dire ce que c'est; car la vertu varie selon l'âge, selon la profession, et il y en a une pour chaque action. Je pense, Socrate, qu'il en est de même à l'égard du vice.

SOCRATE. Il paraît, Ménon, que j'ai un bonheur singulier : je ne cherche qu'une seule vertu, et j'en trouve chez toi un essaim tout entier. Mais, pour me servir, Ménon, de cette image empruntée des essaims, si, t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, tu m'eusses répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles, et de plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit si j'avais continué à te demander : Est-ce pré-

Digitized by Google

cisément par leur essence d'abeilles que tu dis qu'elles sont en grand nombre, de plusieurs espèces, et différentes entre elles ; ou ne diffèrent-elles en rien comme abeilles, mais sous d'autres rapports, par exemple, sous celui de la beauté, de la grandeur ou d'autres qualités semblables? Dis-moi quelle eût été ta réponse à cette question.

MÉNON. J'aurais dit que les abeilles, en tant qu'abeilles, ne sont pas différentes l'une de l'autre.

SOCRATE. Si j'avais ajouté ensuite : Ménon, dis-moi en quoi consiste ce par où les abeilles ne diffèrent point entre elles, et sont toutes la même chose, aurais-tu été en état de me satisfaire?

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Il en est ainsi des vertus. Quoiqu'il y en ait beaucoup et de plusieurs espèces, elles ont toutes une essence commune par laquelle elles sont vertus, et c'est sur cette essence que celui qui doit répondre à la personne qui l'interroge fait bien de jeter les yeux pour lui expliquer ce que c'est que la vertu. Ne comprends-tu pas ce que je veux dire?

MÉNON. Il me semble le comprendre ; cependant je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de la question.

SOCRATE. Est-ce à l'égard de la vertu seule, Ménon, que tu penses qu'elle est autre pour un homme et autre pour une femme, et ainsi du reste ; ou penses-tu la même chose au sujet de la santé, de la grandeur, de la force? Te semble-t-il que la santé d'un homme soit autre que celle d'une femme, ou bien qu'elle ait partout la même essence, tandis qu'elle est santé, quelque part qu'elle se trouve, soit dans un homme, soit en toute autre chose?

MÉNON. Il me paraît que c'est la même santé pour l'homme et pour la femme.

SOCRATE. N'en dis-tu pas autant de la grandeur et de la force? en sorte que la femme qui sera forte, le sera par la même essence et la même force que l'homme? J'entends que la force, en tant que force, ne diffère en rien d'elle-

Digitized by Google

même, soit qu'elle soit dans un homme ou dans une femme. Est-ce que tu vois quelque différence ?

MÉNON. Je n'en vois point.

SOCRATE. Et la vertu différera-t-elle par son essence de vertu, soit qu'elle se trouve dans un enfant ou dans un vieillard, dans une femme ou dans un homme?

MÉNON. Il me semble, Socrate, qu'il n'en est point de ce point comme des autres.

SOCRATE. Quoi donc! n'as-tu pas dit que la vertu d'un homme consiste à bien administrer les affaires publiques, et celle d'une femme à bien gouverner sa maison?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Est-il possible de bien gouverner soit une ville, soit une maison, soit toute autre chose, si on ne l'administre selon les règles de la tempérance et de la justice?

MÉNON. Non vraiment.

SOCRATE. Mais si on les administre d'une manière juste et tempérante, n'est-ce point par la justice et la tempérance qu'on les administrera?

MÉNON. Nécessairement.

SOCRATE. La femme et l'homme, pour être vertueux, ont donc besoin des mêmes choses; savoir : de la justice et de la tempérance?

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais quoi! l'enfant et le vieillard, s'ils sont débauchés et injustes, seront-ils jamais vertueux?

MÉNON. Non certes.

SOCRATE. Mais il faut pour cela qu'ils soient tempérants et justes?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Tous les hommes sont donc vertueux de la même manière, puisqu'ils le sont par la possession des mêmes choses?

MÉNON. Vraisemblablement.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais ils ne seraient pas vertueux de la même manière, s'ils n'avaient pas la même vertu?

MÉNON. Non sans doute.

SOCRATE. Ainsi, puisque c'est la même vertu pour tous, tâche de me dire et de te rappeler en quoi Gorgias la fait consister, et toi avec lui.

MÉNON. Si tu cherches une définition générale, qu'est-ce autre chose que la capacité de commander aux hommes?

SOCRATE. C'est en effet ce que je cherche. Mais dis-moi, Ménon, est-ce là la vertu d'un enfant, est-ce celle d'un esclave, d'être capable de commander à son maître; et te semble-t-il qu'on soit encore esclave, lors même que l'on commande?

MÉNON. Il ne me le semble point, Socrate.

SOCRATE. Cela serait contre toute raison, mon cher. Considère encore ceci : tu fais consister la vertu dans la capacité de commander; ajouterons-nous le mot *justement*, et exclurons-nous celui d'*injustement?*

MÉNON. C'est mon avis. Car la justice, Socrate, est vertu.

SOCRATE. Est-ce la vertu, Ménon, ou quelque vertu?

MÉNON. Que veux-tu dire?

SOCRATE. Ce que je dirais de toute autre chose : par exemple, je dirais de la rondeur que c'est une figure, mais non pas simplement que c'est la figure; et la raison pourquoi je parlerais de la sorte, c'est qu'il y a d'autres figures.

MÉNON. Tu parlerais juste. Mais je soutiens aussi que la justice n'est pas l'unique vertu, et qu'il y en a d'autres.

SOCRATE. Quelles sont-elles? nomme-les; de même que je te nommerais les autres figures, si tu l'exigeais de moi, fais la même chose à l'égard des autres vertus.

MÉNON. Il me paraît donc que le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, la sagesse, la magnificence, et une foule d'autres.

SOCRATE. Nous voilà retombés, Ménon, dans le même inconvénient. Nous ne cherchons qu'une vertu, et nous

Digitized by Google

en avons trouvé plusieurs d'une autre manière que tout à l'heure. Quant à cette vertu unique dont l'idée s'étend à toutes les autres, nous ne pouvons la découvrir.

MÉNON. Je ne saurais, Socrate, trouver une vertu telle que tu la cherches, qui se trouve dans toutes les vertus, comme je le ferais par rapport à d'autres choses.

SOCRATE. Je n'en suis pas surpris. Mais je vais faire tous mes efforts pour nous mettre sur les voies de cette découverte, si j'en suis capable.

Tu comprends sans doute qu'il en est ainsi de toutes les autres choses. Si donc on te demandait ce dont je parlais il n'y a qu'un moment, Ménon, qu'est-ce que la figure? et que tu répondisses : C'est la rondeur; qu'ensuite on te demandât, comme j'ai fait : La rondeur est-elle la figure ou une espèce de figure? tu dirais apparemment que c'est une espèce de figure.

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Parce qu'il y a d'autres figures.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et si on te demandait en outre quelles sont ces figures, les nommerais-tu?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Pareillement, si on te demandait ce que c'est que la couleur, et si, après que tu aurais répondu que c'est la blancheur, on te faisait cette nouvelle question : La blancheur est-elle la couleur ou une espèce de couleur? tu dirais que c'est une espèce de couleur, par la raison qu'il y en a d'autres.

MÉNON. Sans contredit.

SOCRATE. Et si on te priait de nommer les autres couleurs, tu en nommerais d'autres qui ne sont pas moins couleurs que la blancheur.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Si donc, reprenant la parole, comme j'ai fait, on te disait : Nous arrivons toujours à plusieurs choses, ne me réponds pas ainsi; mais puisque tu appelles ces di-

Digitized by Google

verses choses d'un seul nom, et que tu prétends qu'il n'en est pas une seule qui ne soit figure, quoique plusieurs soient opposées entre elles, dis-moi quelle est cette chose que tu nommes figure qui comprend également la forme droite et la forme ronde, et qui te fait dire que la forme ronde n'est pas moins figure que la forme droite? n'est-ce point en effet ce que tu dis?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais, lorsque tu parles de la sorte, prétends-tu pour cela que ce qui est rond n'est pas plutôt rond que droit, ou ce qui est droit n'est pas plutôt droit que rond?

MÉNON. Non certes, Socrate.

SOCRATE. Tu soutiens cependant que l'une n'est pas plus figure que l'autre, la forme ronde que la forme droite.

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. Essaye donc de me dire quelle est cette chose que l'on appelle figure.

Si, étant ainsi interrogé par quelqu'un, soit sur la figure, soit sur la couleur, tu lui disais : Mon cher, je ne comprends pas ce que tu me demandes, et je ne sais de quoi tu me veux parler; probablement il en serait surpris, et répliquerait : Tu ne conçois pas que je te demande ce qui est commun à toutes ces figures et toutes ces couleurs? Quoi, Ménon! n'aurais-tu rien à répondre au cas qu'on te demandât ce que la forme ronde, la forme droite et les autres que tu nommes figures, ont de commun? Tâche de le dire, afin que cela te tienne lieu d'exercice par rapport à ce que tu répondras sur la vertu.

MÉNON. Non; mais dis-le toi-même, Socrate.

SOCRATE. Veux-tu que je te fasse ce plaisir?

MÉNON. Très-fort.

SOCRATE. Tu auras donc à ton tour la complaisance de me dire ce que c'est que la vertu?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Il faut par conséquent faire tous mes efforts, la chose en vaut la peine.

Digitized by Google

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Allons, essayons de t'expliquer ce que c'est que la figure. Vois si tu admets cette définition : La figure est de toutes les choses qui existent la seule qui aille toujours avec la couleur. Es-tu content, ou désires-tu quelque autre définition ? Pour moi, je serais satisfait si tu m'en donnais une pareille de la vertu.

MÉNON. Mais cette définition est inepte, Socrate.

SOCRATE. Pourquoi donc ?

MÉNON. C'est que, selon toi, la figure est ce qui suit toujours la couleur. Hé bien, si l'on disait qu'on ne sait point ce que c'est que la couleur, et qu'on est à cet égard dans le même embarras qu'à l'égard de la figure, que penserais-tu de ta réponse ?

SOCRATE. Qu'elle est vraie. Et si j'avais affaire à un de ces hommes habiles, toujours prêts à disputer et à argumenter, je lui dirais : Ma réponse est faite ; si elle n'est pas juste, c'est à toi de prendre la parole et de la réfuter. Mais si c'était deux amis, comme toi et moi, qui voulussent converser ensemble, il faudrait répondre d'une manière plus douce et plus conforme aux lois de la dialectique. Or il est, ce me semble, plus conforme aux lois de la dialectique de ne point se borner à faire une réponse vraie, mais de n'y faire entrer que des choses dont celui qui est interrogé avoue qu'il est instruit. C'est de cette manière que je vais essayer de te répondre.

Dis-moi : appelles-tu quelque chose fin ? c'est comme si je disais borne et extrémité ; ces trois mots expriment la même idée : Prodicus n'en conviendrait peut-être pas ; mais toi, ne dis-tu pas d'une chose qu'elle est finie et bornée ? Voilà ce que j'entends : rien de bien compliqué.

MÉNON. Je le dis, et je crois comprendre ta pensée.

SOCRATE. N'appelles-tu point quelque chose plan, et une autre chose solide ; par exemple, ce qu'on appelle de ce nom en géométrie ?

Digitized by Google

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Tu es à présent en état de concevoir ce que j'entends par figure. Car je dis en général, de toute figure, que c'est ce qui borne le solide; et, pour comprendre cette définition en deux mots, j'appelle figure la borne du solide.

MÉNON. Et qu'est-ce que tu appelles couleur, Socrate?

SOCRATE. Tu es un railleur, Ménon, en prescrivant à un vieillard de répondre à une question embarrassante, tandis que tu ne veux pas te rappeler ni me dire en quoi Gorgias fait consister la vertu.

MÉNON. Je te le dirai, Socrate, après que tu auras répondu à ma question.

SOCRATE. Quand on aurait le visage couvert, Ménon, on connaîtrait à ta conversation seule que tu es beau et que tu as encore des amants.

MÉNON. Pourquoi cela?

SOCRATE. Parce que tu ne fais dans tes discours autre chose que commander; ce qui est l'ordinaire des jeunes gens fiers de leurs avantages, et gâtés par la tyrannie qu'ils exercent tant qu'ils sont dans la fleur de l'âge. Outre cela, peut-être as-tu reconnu mon faible pour la beauté. J'aurai donc cette complaisance pour toi, et je répondrai.

MÉNON. Oui, oblige-moi en ce point.

SOCRATE. Veux-tu que je te réponde comme répondrait Gorgias, d'une manière qu'il te sera plus aisé de suivre?

MÉNON. Je le veux bien, pourquoi non?

SOCRATE. Ne dites-vous point avec Empédocle qu'il y a des écoulements dans les corps?

MÉNON. Très-fort.

SOCRATE. Et qu'il y a des pores dans lesquels et au travers desquels passent ces écoulements?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Et que certains écoulements sont proportion-

Digitized by Google

nés à certains pores, au lieu que pour d'autres ils sont trop grands ou trop petits?

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. Reconnais-tu ce qu'on appelle la vue?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Cela posé, *comprends ce que je dis*, comme parle Pindare. La couleur n'est autre chose qu'un écoulement des figures proportionné à la vue et sensible.

MÉNON. Cette réponse me paraît parfaitement belle, Socrate.

SOCRATE. Cela vient apparemment de ce qu'elle n'est point étrangère à tes idées; et puis tu vois, je pense, qu'il te serait aisé sur cette réponse d'expliquer ce que c'est que le son, l'odeur, et beaucoup d'autres choses semblables.

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Elle a je ne sais quoi de tragique, Ménon : c'est pourquoi elle te plaît davantage que la réponse touchant la figure.

MÉNON. Je l'avoue.

SOCRATE. Elle n'est pourtant pas si bonne, fils d'Alexidème, à ce que je me persuade; mais l'autre vaut mieux. Je pense que tu en jugerais de même, si, comme tu disais hier, tu n'étais point obligé de partir avant les mystères, mais que tu pusses rester et te faire initier.

MÉNON. Je resterais volontiers, Socrate, si tu consentais à me dire beaucoup de choses pareilles.

SOCRATE. Du côté de la bonne volonté, je ne négligerai rien, tant à cause de toi qu'à cause de moi. Mais je crains bien de n'être point capable de te dire bien des choses semblables.

Mais, allons, mets-toi en devoir présentement de remplir ta promesse et de me dire ce que c'est que la vertu prise en son entier. Cesse de faire plusieurs choses d'une seule, comme l'on dit d'ordinaire en raillant ceux qui broient; mais, laissant la vertu dans sa totalité et son in-

Digitized by Google

tégrité, explique-moi en quoi elle consiste. Je t'ai donné des exemples pour te diriger.

MÉNON. Il me paraît donc, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poëte, à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer. Ainsi j'appelle vertu la disposition d'un homme qui désire les belles choses et peut se les procurer.

SOCRATE. Entends-tu que désirer les belles choses ce soit désirer les bonnes?

MÉNON. Oui, les bonnes surtout.

SOCRATE. Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent de mauvaises choses, tandis que les autres en désirent de bonnes? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon?

MÉNON. Il ne me le semble pas.

SOCRATE. Mais quelques-uns désirent ce qui est mauvais?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon, ou que, le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer?

MÉNON. L'un et l'autre, ce me semble.

SOCRATE. Quoi, Ménon! juges-tu qu'un homme, connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer?

MÉNON. Très-fort.

SOCRATE. Qu'appelles-tu désirer? est-ce que la chose lui arrive?

MÉNON. Qu'elle lui arrive. Que serait-ce sans cela?

SOCRATE. Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui à qui il arrive, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui qui l'éprouve?

MÉNON. Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux, et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.

SOCRATE. Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le

Digitized by Google

mal est avantageux l'envisagent sous la notion de mal?

MÉNON. Pour ce point, je ne le crois pas.

SOCRATE. Il est évident, par conséquent, que ceux-là ne désirent pas le mal, puisqu'ils ne le connaissent pas comme tel; mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et ce qui est réellement un mal. De sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas?

MÉNON. Il y a toute apparence pour ceux-là.

SOCRATE. Mais, quoi! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis, et sont persuadés que le mal nuit à celui qui l'éprouve, connaissent sans doute qu'il leur sera nuisible?

MÉNON. Nécessairement.

SOCRATE. Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit sont à plaindre en cela même qu'on leur nuit?

MÉNON. Nécessairement encore.

SOCRATE. Et que ceux qui sont à plaindre sont malheureux?

MÉNON. Je le pense.

SOCRATE. Or est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux?

MÉNON. Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE. Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal. En effet, être misérable qu'est-ce autre chose que de souhaiter le mal et se le procurer?

MÉNON. Il paraît que tu as raison, Socrate, et personne ne veut le mal.

SOCRATE. Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à vouloir le bien et à pouvoir se le procurer?

MÉNON. Oui, je l'ai dit.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que le vouloir qui entre dans ta définition est commun à tous, et qu'à cet égard nul homme n'est meilleur qu'un autre?

MÉNON. Il y a apparence.

Digitized by Google

SOCRATE. Il est clair, par conséquent, que si les uns sont meilleurs que les autres, ce ne peut être qu'à raison du pouvoir.

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi la vertu, à ce compte, ne paraît être autre chose que le pouvoir de se procurer le bien.

MÉNON. Il me semble véritablement, Socrate, que la chose est telle que tu la conçois.

SOCRATE. Voyons si cela est vrai; car peut-être as-tu raison. Tu fais donc consister la vertu dans le pouvoir de se procurer du bien?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. N'appelles-tu pas biens la santé, la richesse, la possession de l'or et de l'argent, des honneurs et des dignités dans sa ville? donnes-tu le nom de biens à d'autres choses qu'à celles-là?

MÉNON. Non; mais je comprends sous le nom de biens toutes les choses de cette nature.

SOCRATE. A la bonne heure. Se procurer de l'or et de l'argent est donc la vertu, à ce que dit Ménon, l'hôte du grand roi par son père. Ajoutes-tu quelque chose à cette acquisition, Ménon, comme *justement* et *saintement;* ou tiens-tu cela pour indifférent; et cette acquisition, pour être injuste, n'en sera-t-elle pas moins une vertu, selon toi?

MÉNON. Point du tout, Socrate; mais ce sera un vice.

SOCRATE. Il est donc, à ce qu'il paraît, absolument nécessaire que la justice, ou la tempérance, ou la sainteté, ou quelque autre partie de la vertu, se rencontre dans cette acquisition; sans quoi elle ne sera point vertu, quoiqu'elle nous procure des biens.

MÉNON. Comment en effet serait-elle vertu sans cela?

SOCRATE. Mais ne se procurer ni or ni argent lorsque cela n'est pas juste, et n'en procurer en ce cas à personne, n'est-ce point aussi une vertu?

MÉNON. Apparemment.

Digitized by Google

SOCRATE. Ainsi l'acquisition de ces sortes de biens n'est pas plutôt une vertu que leur privation ; mais, selon toute apparence, ce qui se fait avec justice est vertu : au contraire, ce qui n'a aucune des qualités semblables est vice.

MÉNON. Il me semble nécessaire que la chose soit comme tu dis.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit un peu plus haut que chacune de ces qualités, la justice, la tempérance et toutes les autres de cette nature, sont des parties de la vertu?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et après cela tu te joues ainsi de moi, Ménon?

MÉNON. En quoi donc, Socrate?

SOCRATE. En ce que, t'ayant prié il n'y a qu'un moment de ne point rompre la vertu ni la mettre en morceaux, et t'ayant donné des exemples de la manière dont tu devais répondre, tu n'as tenu aucun compte de tout cela ; et tu me dis d'une part que la vertu consiste à pouvoir se procurer des biens avec justice, et d'autre part que la justice est une partie de la vertu.

MÉNON. Je l'avoue.

SOCRATE. Ainsi il résulte de tes aveux que la vertu consiste à faire tout ce qu'on fait avec une partie de la vertu, puisque tu reconnais que la justice et les autres qualités semblables sont des parties de la vertu.

MÉNON. Comment ai-je pu parler ainsi?

SOCRATE. Cela vient de ce que, bien loin de m'expliquer ce que c'est que la vertu prise en son entier, comme je t'en ai prié, tu me dis que toute action est la vertu, pourvu qu'elle se fasse avec une partie de la vertu ; comme si c'était là m'expliquer ce que c'est que la vertu en général, et que je dusse la reconnaître lors même que tu l'auras ainsi divisée en petites parties.

Il faut donc, à ce qu'il me paraît, que je te demande de nouveau, mon cher Ménon, ce que c'est que la vertu, s'il

Digitized by Google

est vrai que la vertu soit toute action faite avec une partie de la vertu (car c'est dire cela que de dire de toute action faite avec justice que c'est la vertu). Ne juges-tu pas qu'il soit besoin de revenir à la même question, et penses-tu que, ne connaissant pas la vertu elle-même, on puisse connaître ce que c'est qu'une partie de la vertu?

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Car, s'il t'en souvient, lorsque je t'ai répondu tout à l'heure sur la figure, nous avons condamné cette manière de répondre qui se sert de ce qui est en question et dont on n'est pas encore convenu.

MÉNON. Nous avons eu raison de la condamner, Socrate.

SOCRATE. Ainsi, mon cher, tandis que nous cherchons encore ce que c'est que la vertu en général, ne crois pas la faire connaître à personne en fondant ta réponse sur les parties de la vertu, ni définir quoi que ce soit par une semblable méthode; mais persuade-toi que la même demande reviendra toujours. Pourquoi prends-tu la vertu quand tu parles comme tu fais? Juges-tu que je ne dis rien de solide?

MÉNON. Au contraire, ton discours me paraît très-sensé.

SOCRATE. Ainsi réponds-moi de nouveau. En quoi fais-tu consister la vertu, toi et ton ami?

MÉNON. J'avais ouï dire, Socrate, avant que de converser avec toi, que tu ne savais autre chose que douter toi-même et jeter les autres dans le doute; et je vois à présent que tu fascines mon esprit par tes maléfices et tes enchantements, de manière que je suis tout rempli de doutes. Et, s'il est permis de railler, il me semble que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as fait le même effet sur moi; car je suis véritablement engourdi d'esprit et de langue, et je ne sais que te répondre. Cependant j'ai discouru mille fois au long sur la

Digitized by Google

vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien, à ce qu'il me paraissait. Mais, à ce moment, je ne puis pas seulement dire ce que c'est. Tu prends, à mon avis, le bon parti de ne point aller sur mer ni voyager en d'autres pays; car, si tu faisais la même chose dans quelque autre ville, on t'exterminerait bien vite comme un enchanteur.

SOCRATE. Tu es un rusé, Ménon, et tu as pensé m'attraper.

MÉNON. En quoi donc, Socrate?

SOCRATE. Je vois bien pourquoi tu m'as comparé.

MÉNON. Pourquoi?

SOCRATE. Afin que je te compare à mon tour. Je sais que tous ceux qui sont beaux aiment qu'on les compare, cela tourne à leur avantage; car les images des belles choses sont belles, ce me semble. Mais je ne te rendrai pas comparaison pour comparaison. Quant à moi, si la torpille étant elle-même engourdie jette les autres dans l'engourdissement, je lui ressemble; sinon, je ne lui ressemble pas. Car si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux; je doute, au contraire, plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres. Maintenant donc, au sujet de la vertu, je ne sais point du tout ce que c'est; pour toi, peut-être le savais-tu avant que de t'approcher de moi, et à ce moment tu parais ne le point savoir. Cependant je veux examiner et chercher avec toi ce que ce peut être.

MÉNON. Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière? quel principe poseras-tu, pris de choses que tu ignores, pour te guider dans cette recherche? Et quand tu viendrais à rencontrer la vertu, comment saurais-tu que ce fût elle, ne la connaissant pas?

SOCRATE. Je comprends ce que tu veux dire, Ménon. Vois-tu combien ce principe est sujet à discussion? Il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas: car il ne cherchera point ce qu'il sait,

Digitized by Google

parce qu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche; ni ce qu'il ne sait point, par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher.

MÉNON. Est-ce que ce principe ne te paraît pas vrai, Socrate?

SOCRATE. Nullement.

MÉNON. Me dirais-tu pourquoi?

SOCRATE. Oui; car j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

MÉNON. Que disaient-ils?

SOCRATE. Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

MÉNON. Quoi encore, et quelles sont ces personnes-là?

SOCRATE. Quant aux personnes, ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère; c'est Pindare et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui sont divins. Quant à ce qu'ils disent, le voici: examine si leurs discours te paraissent vrais.

Ils disent que l'âme humaine est immortelle; que tantôt elle termine sa vie, ce qu'ils appellent mourir; tantôt elle la recommence, mais qu'elle ne périt jamais; que, pour cette raison, il faut mener la vie la plus sainte qu'il est possible, parce que *Proserpine rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil l'âme de ceux qui lui ont satisfait pour leurs anciennes fautes. De ces âmes se forment les rois illustres et célèbres par leur puissance et les hommes les plus fameux pour leur sagesse, et dans les siècles suivants ils sont renommés auprès des mortels comme de saints héros*[1]. Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe tant dans ce monde que dans l'autre, et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste elle soit

[1] Fragment de quelque ode de Pindare que nous n'avons plus.

Digitized by Google

en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su ; car, comme tout est lié dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, toute la réminiscence consiste dans ce qu'on nomme chercher et apprendre. Il ne faut donc point ajouter foi au principe sujet à discussion dont tu as parlé; il n'est propre qu'à engendrer en nous la paresse, et il est fort agréable à entendre aux hommes lâches. Le mien, au contraire, les dispose au travail et aux recherches. Ainsi je le tiens pour vrai, et je veux en conséquence chercher avec toi ce que c'est que la vertu.

MÉNON. J'y consens, Socrate. Mais te borneras-tu à dire simplement que nous n'apprenons rien, et que ce qu'on appelle apprendre n'est autre chose que se ressouvenir? pourrais-tu m'enseigner comment cela est ainsi?

SOCRATE. J'ai déjà dit, Ménon, que tu es un rusé. Tu me demandes si je puis t'enseigner, dans le temps même que je soutiens qu'on n'apprend rien et qu'on ne fait que se ressouvenir, afin de me faire tomber sur-le-champ en contradiction avec moi-même.

MÉNON. Par Jupiter, Socrate, je n'ai point parlé ainsi dans cette vue, mais par pure habitude. Cependant, si tu peux me montrer que la chose est telle que tu dis, montre-le-moi.

SOCRATE. Cela n'est point aisé; mais en ta faveur je ferai tous mes efforts. Appelle-moi quelqu'un de ce grand nombre d'esclaves qui sont à ta suite, celui que tu voudras, afin que je te montre en lui ce que tu souhaites.

MÉNON. Volontiers. Viens ici.

SOCRATE. Est-il Grec, et parle-t-il le grec?

MÉNON. Fort bien ; il est né dans notre maison.

SOCRATE. Sois attentif à examiner s'il te paraîtra se ressouvenir ou apprendre de moi.

Digitized by Google

MÉNON. J'y ferai attention.

SOCRATE. Dis-moi, mon enfant, sais-tu que ceci est un espace carré?

L'ESCLAVE. Je le sais.

SOCRATE. L'espace carré n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales?

L'ESCLAVE. Assurément.

SOCRATE. N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne peut-il point y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout? Considère la chose de cette manière. Si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. L'espace devient donc de deux fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Il le devient.

SOCRATE. Combien font deux fois deux pieds? dis-le-moi après l'avoir supputé.

L'ESCLAVE. Quatre, Socrate.

SOCRATE. Ne pourrait-on pas faire un autre espace double de celui-ci et tout semblable, ayant comme lui toutes ses lignes égales?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Combien aura-t-il de pieds?

L'ESCLAVE. Huit.

SOCRATE. Allons, tâche de me dire de quelle grandeur sera chaque ligne de cet autre carré. Celles de celui-ci sont de deux pieds: celles du carré double de combien seront-elles?

Digitized by Google

L'ESCLAVE. Il est évident, Socrate, qu'elles seront doubles.

SOCRATE. Tu vois, Ménon, que je ne lui apprends rien de tout cela, et que je ne fais que l'interroger. Il s'imagine à présent savoir quelle est la ligne dont doit se former l'espace de huit pieds. Ne te le semble-t-il pas?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Le sait-il?

MÉNON. Non assurément.

SOCRATE. Ne croit-il point qu'il se forme d'une ligne double?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Vois-le se ressouvenir successivement, comme il faut qu'il se ressouvienne. Toi, réponds-moi : ne dis-tu point que l'espace double se forme de la ligne double? Je n'entends point par là un espace long de ce côté-ci, et étroit de ce côté-là; mais il faut qu'il soit égal en tout sens comme celui-ci, et qu'il en soit double, c'est-à-dire de huit pieds. Vois si tu penses encore qu'il se forme de la ligne double.

L'ESCLAVE. Je le pense encore.

SOCRATE. Si nous ajoutons à cette ligne une autre ligne aussi longue, la nouvelle ligne ne sera-t-elle pas double de la première?

L'ESCLAVE. Sans contredit.

SOCRATE. C'est donc de cette ligne, dis-tu, que se formera l'espace double, si on en tire quatre semblables?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Tirons-en quatre pareilles à celle-ci. N'est-ce pas là ce que tu appelles l'espace de huit pieds?

L'ESCLAVE. Assurément.

SOCRATE. Dans ce carré ne s'en trouve-t-il pas quatre égaux chacun à celui-ci, qui est de quatre pieds?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. De quelle grandeur est-il donc? N'est-il pas quatre fois aussi grand?

Digitized by Google

L'ESCLAVE. Comment ne le serait-il pas!

SOCRATE. Mais ce qui est quatre fois aussi grand est-il double?

L'ESCLAVE. Non, par Jupiter!

SOCRATE. Combien donc est-il?

L'ESCLAVE. Quadruple.

SOCRATE. Ainsi, mon enfant, de la ligne double il ne se forme pas un espace double, mais quadruple?

L'ESCLAVE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Car quatre fois quatre font seize : n'est-ce pas?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. De quelle ligne se forme donc l'espace de huit pieds? l'espace quadruple ne se forme-t-il point de celle-ci?

L'ESCLAVE. J'en conviens.

SOCRATE. Et ce carré, qui n'est que le quart de l'autre, ne se forme-t-il point de cette ligne qui est la moitié de l'autre?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Soit. L'espace de huit pieds n'est-il pas double de celui-ci, et la moitié de celui-là?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Ne se formera-t-il pas d'une ligne plus grande que celle-ci, et plus petite que celle-là? N'est-ce pas?

L'ESCLAVE. Il me le semble.

SOCRATE. Fort bien. Réponds toujours selon ta pensée, et dis-moi, cette ligne n'est-elle pas de deux pieds, et cette autre de quatre?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Il faut, par conséquent, que la ligne de l'espace de huit pieds soit plus grande que celle de deux pieds, et plus petite que celle de quatre?

L'ESCLAVE. Il le faut.

SOCRATE. Tâche de me dire de combien elle doit être.

L'ESCLAVE. De trois pieds.

Digitized by Google

SOCRATE. Si elle est de trois pieds, nous n'avons donc qu'à ajouter à cette ligne la moitié d'elle-même, et elle sera de trois pieds. Car voilà deux pieds, et en voici un : et l'espace dont tu parles est fait.

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais si l'espace a trois pieds de ce côté-ci et trois pieds de ce côté-là, n'est-il point de trois fois trois pieds?

L'ESCLAVE. Apparemment.

SOCRATE. Combien font trois fois trois pieds?

L'ESCLAVE. Neuf pieds.

SOCRATE. Et l'espace double, de combien de pieds devait-il être?

L'ESCLAVE. De huit.

SOCRATE. L'espace de huit pieds ne se forme donc pas non plus de la ligne de trois pieds?

L'ESCLAVE. Non vraiment.

SOCRATE. De quelle ligne se fait-il donc? essaye de nous le dire au juste. Et si tu ne veux calculer sa longueur, montre-la-nous.

L'ESCLAVE. Par Jupiter! je n'en sais rien, Socrate.

SOCRATE. Tu vois de nouveau, Ménon, quel chemin il a fait dans la réminiscence. Il ne savait point au commencement quelle est la ligne d'où se forme l'espace de huit pieds, comme il ne le sait pas encore; mais alors il croyait le savoir, et il a répondu avec confiance, comme le sachant, et il ne croyait pas être dans l'ignorance à cet égard. A présent il reconnaît son embarras, et, comme il ne sait point, aussi ne croit-il point savoir.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. N'est-il pas actuellement dans une meilleure disposition par rapport à la chose qu'il ignorait?

MÉNON. C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE. En lui apprenant donc à douter et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait quelque tort?

Digitized by Google

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Au contraire, nous l'avons mis, ce semble, plus à portée de découvrir la vérité. Car à présent, quoiqu'il ne sache point la chose, il la cherchera avec plaisir: au lieu qu'auparavant il eût dit sans façon, devant plusieurs, et souvent croyant bien dire, que l'espace double doit être formé d'une ligne double en longueur.

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir, encore qu'il ne le sût point, avant que la conviction de son ignorance l'eût fait douter et désirer de savoir?

MÉNON. Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE. L'engourdissement lui a donc été avantageux?

MÉNON. Il me le semble.

SOCRATE. Considère maintenant comment, en partant de ce doute, il découvrira la chose en cherchant avec moi, tandis que je ne ferai que l'interroger et ne lui apprendrai rien. Observe bien si tu me surprendras lui enseignant et lui expliquant quoi que ce soit; en un mot, faisant rien de plus que de lui demander ce qu'il pense.

Toi, dis-moi, cet espace n'est-il point de quatre pieds? Tu comprends?

L'ESCLAVE. Je comprends.

SOCRATE. Ne peut-on pas lui ajouter cet autre espace qui lui est égal?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Et ce troisième, égal aux deux autres?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne pouvons-nous pas enfin placer cet autre dans cet angle?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Cela ne fait-il point quatre espaces égaux entre eux?

L'ESCLAVE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais, quoi ! combien est tout cet espace par rapport à celui-ci ?

L'ESCLAVE. Il est quadruple.

SOCRATE. Or il nous en fallait faire un double ; ne t'en souvient-il pas ?

L'ESCLAVE. Fort bien.

SOCRATE. Cette ligne qui va d'un angle à l'autre ne coupe-t-elle pas en deux chacun de ces espaces ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne voilà-t-il point quatre lignes égales qui renferment cet espace ?

L'ESCLAVE. Cela est vrai.

SOCRATE. Vois quelle est la grandeur de cet espace.

L'ESCLAVE. Je ne le vois pas.

SOCRATE. De ces quatre espaces, chaque ligne n'a-t-elle pas séparé en dedans la moitié de chacun ? N'est-il pas vrai ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Combien y a-t-il d'espaces semblables dans celui-ci ?

L'ESCLAVE. Quatre.

SOCRATE. Et dans celui-là combien ?

L'ESCLAVE. Deux.

SOCRATE. Quatre qu'est-il par rapport à deux ?

L'ESCLAVE. Double.

SOCRATE. Combien de pieds a donc cet espace ?

L'ESCLAVE. Huit pieds.

SOCRATE. De quelle ligne est-il formé ?

L'ESCLAVE. De celle-ci.

SOCRATE. De la ligne qui va d'un angle à l'autre et de l'espace de quatre pieds ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Les sophistes appellent cette ligne diamètre. Ainsi, supposé que ce soit là son nom, l'espace double, esclave de Ménon, se formera, comme tu dis, du diamètre.

L'ESCLAVE. Oui vraiment, Socrate.

Digitized by Google

SOCRATE. Que t'en semble, Ménon? A-t-il fait une seule réponse qui ne fût de lui?

MÉNON. Non; il a toujours parlé de lui-même.

SOCRATE. Cependant, comme nous le disions tout à l'heure, il ne savait pas.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ces opinions étaient-elles en lui, ou non?

MÉNON. Elles y étaient.

SOCRATE. Celui qui ignore a donc en lui-même des opinions vraies touchant ce qu'il ignore?

MÉNON. Apparemment.

SOCRATE. Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit?

MÉNON. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Ainsi il saura sans avoir appris de personne, mais au moyen de simples interrogations, tirant ainsi sa science de son propre fonds?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais tirer la science de son fonds, n'est-ce pas se ressouvenir?

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que la science qu'a aujourd'hui ton esclave, il faut qu'il l'ait reçue autrefois, ou qu'il l'ait toujours eue?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais, s'il l'avait toujours eue, il aurait toujours été savant; et s'il l'a reçue autrefois, ce n'est pas dans la vie présente, ou quelqu'un lui a appris la géométrie. Car il fera la même chose à l'égard des autres parties de la géométrie et de toutes les autres sciences. Or est-il quelqu'un qui lui ait appris tout cela? tu dois le savoir, d'autant plus qu'il est né et qu'il a été élevé dans ta maison.

MÉNON. Je sais que personne ne lui a jamais rien enseigné de semblable.

Digitized by Google

SOCRATE. A-t-il ces opinions, ou non?

MÉNON. Selon moi, Socrate, il faut qu'il les ait.

SOCRATE. Si donc il n'en a point reçu la connaissance dans sa vie présente, n'est-il pas évident qu'il l'a eue et qu'il a appris ce qu'il sait en quelque autre temps?

MÉNON. Apparemment.

SOCRATE. Ce temps n'est-il pas celui où il n'était point homme?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Par conséquent, si, durant le temps où il est homme et celui où il ne l'est pas, ces opinions vraies sont en lui, et deviennent sciences lorsqu'elles sont réveillées par des interrogations, n'est-il pas vrai que pendant toute la durée du temps son âme aura été dans le cas d'apprendre? car il est clair que dans tout l'espace du temps il est ou n'est pas homme.

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. Si donc la vérité est toujours dans notre âme, cette âme est immortelle. C'est pourquoi il faut essayer avec confiance de chercher et de te rappeler ce que tu ne sais pas pour le moment, c'est-à-dire, ce dont tu ne te souviens pas.

MÉNON. Il me paraît, je ne sais comment, que tu as raison, Socrate.

SOCRATE. C'est ce qu'il me paraît aussi, Ménon. A la vérité, je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que j'ai dit soit vrai; mais je suis prêt à soutenir et de parole et d'effet, si j'en suis capable, que la persuasion qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point nous rendra sans comparaison meilleurs, plus courageux, et moins paresseux, que si nous pensions qu'il est impossible de découvrir ce qu'on ignore, et inutile de le chercher.

MÉNON. Ceci me semble encore bien dit, Socrate.

SOCRATE. Ainsi, puisque nous sommes d'accord sur ce point, qu'on doit chercher ce qu'on ne sait pas, veux-tu

Digitized by Google

que nous entreprenions de chercher ensemble ce que c'est que la vertu?

MÉNON. Volontiers. Non cependant, Socrate; mais j'examinerais et je t'écouterais discuter avec le plus grand plaisir la question que je t'ai proposée d'abord, savoir, s'il faut s'appliquer à la vertu comme à une chose qui peut s'enseigner, ou si on la tient de la nature, ou enfin de quelle manière elle survient aux hommes.

SOCRATE. Si j'avais quelque autorité non-seulement sur moi-même, mais sur toi, Ménon, nous n'examinerions si la vertu est susceptible ou non d'enseignement qu'après avoir recherché ce qu'elle est en elle-même. Mais, puisque tu ne fais nul effort pour te commander à toi-même, sans doute afin d'être libre, et que d'ailleurs tu entreprends de me maîtriser, et que tu me maîtrises en effet, je prends le parti de te céder. Car que faire?

Nous voilà donc dans le cas d'examiner la qualité d'une chose dont nous ne connaissons pas la nature. Si tu ne veux m'obéir en rien, relâche du moins quelque chose de ton empire sur moi, et permets-moi de rechercher par manière d'hypothèse si la vertu peut s'enseigner, ou si on l'acquiert par quelque autre voie. Quand je dis par manière d'hypothèse, j'entends cette méthode d'examen ordinaire aux géomètres. Lorsqu'on les interroge sur un espace, par exemple, et qu'on leur demande s'il est possible d'inscrire telle figure triangulaire dans tel cercle, ils vous répondront: Je ne sais pas encore si cela est ainsi; mais je pense qu'en faisant l'hypothèse suivante elle pourra nous servir pour la solution du problème. Si cette figure est telle qu'en construisant un triangle sur ses côtés elle soit équivalente à la figure construite, il en résultera telle chose, et autre chose, si cette condition n'est pas remplie[1]. Cette

[1] Je donne ici la traduction de la phrase qui renferme le problème, et qui, jusqu'à présent, il me semble, n'a pas été comprise. Le verbe παρατείνειν veut dire *étendre sur, le long*, et non *circonscrire*, et par conséquent il

Digitized by Google

hypothèse posée, je consens à te dire ce qui arrivera par rapport à l'inscription de la figure dans le cercle, et si cette inscription est possible ou non. Pareillement, puisque nous ne connaissons ni la nature de la vertu ni ses propriétés, examinons, sur une hypothèse, si elle peut ou ne peut pas s'enseigner de la manière suivante. Si la vertu est telle ou telle chose par rapport à l'âme, elle pourra s'enseigner ou elle ne le pourra pas. En premier lieu, si elle est d'une autre nature que la science, est-elle susceptible ou non d'enseignement, ou, comme nous disions à ce moment, de réminiscence? Ne nous mettons pas en peine duquel de ces deux noms nous nous servirons. Dans ce cas donc la vertu peut-elle s'enseigner, ou plutôt n'est-il pas clair pour tout le monde que la science est la seule chose que l'homme apprenne?

MÉNON. Il me le semble.

SOCRATE. Si au contraire la vertu est une science, il est évident qu'elle peut s'enseigner.

MÉNON. Sans contredit.

SOCRATE. Nous nous sommes débarrassés promptement de cette question: la vertu étant telle, on peut l'enseigner; n'étant pas telle, on ne le peut pas.

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Mais il se présente après cela une autre question à examiner, savoir: si la vertu est une science, ou si elle diffère de la science.

MÉNON. Il me paraît que c'est ce qu'il nous faut chercher.

SOCRATE. Mais, quoi! ne disons-nous pas que la vertu est un bien; et cette hypothèse, qu'elle est un bien, ne nous semble-t-elle pas solide?

MÉNON. Sans doute.

s'agit de construire un autre triangle avec des lignes données, c'est-à-dire avec le diamètre du cercle, et la perpendiculaire abaissée de l'angle sur lequel on porte les deux lignes, et alors on démontre facilement que si les deux triangles sont équivalents, le premier est inscriptible dans le cercle. (*Note de l'éditeur.*)

Digitized by Google

SOCRATE. S'il y a donc quelque espèce de bien qui soit indépendant de la science, il se peut faire que la vertu ne soit point une science. Mais, s'il n'est aucun genre de bien que la science n'embrasse, nous aurons raison de conjecturer que la vertu est une espèce de science.

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. De plus, c'est par la vertu que nous sommes bons.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et si nous sommes bons, par conséquent utiles : car tous les biens sont utiles, n'est-ce pas?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Ainsi la vertu est utile.

MÉNON. C'est une suite nécessaire de nos aveux.

SOCRATE. Examinons donc quelles sont les choses qui nous sont utiles en les parcourant en détail. La santé, la force, la beauté, la richesse, voilà ce que nous regardons comme utile : n'est-il pas vrai?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Nous disons aussi que ces mêmes choses sont quelquefois nuisibles. Est-tu d'un autre sentiment ?

MÉNON. Non ; je pense de même.

SOCRATE. Vois en vertu de quoi chacune de ces choses nous est utile, et en vertu de quoi elles sont nuisibles. Ne sont-elles point utiles lorsqu'on en fait un bon usage, et nuisibles lorsqu'on en fait un mauvais?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Passons à la considération des biens de l'âme. N'est-il point des qualités que tu appelles tempérance, justice, courage, pénétration d'esprit, mémoire, élévation de sentiments, et ainsi du reste?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Vois entre ces qualités celles qui te paraissent n'être point une science, mais en être indépendantes. Ne sont-elles pas tantôt nuisibles, tantôt avantageuses : le courage, par exemple, lorsqu'il est destitué de prudence, et qu'il est simplement audace? N'est-il pas vrai que, quand

Digitized by Google

on est hardi sans prudence, cela tourne à notre préjudice ; et, au contraire, à notre avantage quand la prudence accompagne la hardiesse?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. N'en est-il pas ainsi de la tempérance et de la pénétration d'esprit, qui sont utiles lorsqu'on les exerce et les met en œuvre avec prudence, et nuisibles lorsqu'on en use sans prudence?

MÉNON. Oui certes.

SOCRATE. N'est-il pas vrai, en général, à l'égard de toutes les vertus actives ou passives de l'âme, que quand la prudence y préside elles contribuent à notre bonheur, et à notre malheur quand la prudence ne les gouverne pas?

MÉNON. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Si donc la vertu est une qualité de l'âme, et s'il est indispensable qu'elle soit utile, il faut que ce soit la prudence. Car, puisque toutes les autres qualités de l'âme ne sont par elles-mêmes ni utiles ni nuisibles, mais qu'elles deviennent l'un ou l'autre selon que la prudence ou l'imprudence s'y joignent, il en résulte que la vertu, étant utile, doit être une espèce de prudence.

MÉNON. Je le pense.

SOCRATE. Et par rapport aux autres choses, telles que la richesse et les autres biens semblables, que nous disions être tantôt utiles et tantôt nuisibles, ne conviens-tu pas que, comme la prudence, étant à la tête des autres qualités de l'âme, les rend utiles, et l'imprudence nuisibles, ainsi l'âme rend ces autres choses utiles quand elle en use et les gouverne bien, et nuisibles quand elle s'en sert mal?

MÉNON. Sans contredit.

SOCRATE. Or l'âme prudente gouverne bien, et l'imprudente gouverne mal.

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. Ne peut-on pas dire en général que, pour

Digitized by Google

être un bien, tout ce qui est au pouvoir de l'homme doit être soumis à l'âme, et tout ce qui appartient à l'âme doit dépendre de la prudence? De cette sorte la prudence est utile. Or nous sommes convenus que la vertu l'est aussi.

MÉNON. Sans contredit.

SOCRATE. Donc nous disons que la prudence est ou la vertu tout entière ou une partie de la vertu.

MÉNON. Tout ceci me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE. Mais si cela est ainsi, les hommes ne sont donc point vertueux par nature.

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Car voici ce qui arriverait : si les gens de bien étaient tels naturellement, nous aurions parmi nous des personnes qui feraient le discernement des jeunes gens vertueux par nature; après qu'ils nous les auraient fait connaître, nous les recevrions de leurs mains, et nous les mettrions en dépôt dans l'Acropolis, les serrant avec plus de soin qu'on ne serre l'or, afin que personne ne les corrompît, et qu'étant devenus grands ils fussent utiles à leur patrie.

MÉNON. Cela est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE. Puis donc que les hommes vertueux ne sont pas tels par nature, apprennent-ils à le devenir?

MÉNON. Cela me paraît s'ensuivre nécessairement. D'ailleurs, Socrate, il est évident, selon notre hypothèse, que, si la vertu est une science, elle peut s'apprendre.

SOCRATE. Peut-être, par Jupiter; mais je crains que nous n'ayons eu tort d'accorder ce point.

MÉNON. Cependant il nous semblait tout à l'heure que nous avions bien fait de l'accorder.

SOCRATE. Afin qu'un principe soit solide, il ne suffit pas qu'il nous ait paru tel au moment où nous l'avons posé; mais il doit nous le paraître encore à présent, et en tout temps.

Digitized by Google

MÉNON. Quoi donc! pour quelle raison ce sentiment te déplaît-il, et ne crois-tu pas que la vertu soit une science?

SOCRATE. Je vais te le dire, Ménon : je ne révoque point comme mal accordé que la vertu puisse s'enseigner si elle est une science; mais vois si j'ai raison de douter qu'elle en soit une.

Dis-moi : si quelque chose que ce soit, pour ne point parler seulement de la vertu, est de nature à être enseignée, n'est-ce pas une nécessité qu'il y en ait des maîtres et des disciples?

MÉNON. Je le pense.

SOCRATE. Tout au contraire, lorsqu'une chose n'a ni maîtres ni disciples, ne sommes-nous pas fondés à conjecturer qu'elle ne peut point s'enseigner?

MÉNON. Cela est vrai. Mais crois-tu qu'il n'y ait point de maîtres de vertu?

SOCRATE. Du moins j'ai cherché souvent s'il y en avait; et, quoique j'emploie tous les moyens pour en trouver, je n'y puis réussir. Cependant je fais cette recherche avec beaucoup d'autres, surtout de ceux que je crois les mieux au fait de la chose.

Et en ce moment, Ménon, voici Anytus qui est venu fort à propos s'asseoir auprès de nous. Faisons-lui part de notre recherche; nous en avons toutes sortes de raisons. Car, en premier lieu, il est né d'un père riche et sage, nommé Anthémion, qui ne doit point sa fortune au hasard ni à la libéralité d'autrui, comme Isménias le Thébain, lequel a hérité depuis peu de tous les biens de Polycrate; mais qui l'a acquise par sa sagesse et son industrie. Cet Anthémion, d'ailleurs, ne paraît avoir rien d'arrogant, de fastueux ni de dédaigneux; c'est un citoyen modeste et rangé. De plus, il a très-bien élevé et formé son fils, au jugement de la plupart des Athéniens : aussi le choisissent-ils pour les plus grandes charges. C'est avec de tels hommes qu'il convient de chercher s'il y a ou non des maîtres

Digitized by Google

de vertu, et quels ils sont. Aide-nous donc, Anytus, moi et Ménon ton hôte, dans notre recherche touchant ceux qui enseignent la vertu.

Considère la chose de cette manière. Si nous voulions faire de Ménon que voici un bon médecin, chez quels maîtres l'enverrions-nous? N'est-ce pas chez les médecins?

ANYTUS. Sans doute.

SOCRATE. Mais, quoi! si nous avions en vue qu'il devînt un bon cordonnier, ne l'enverrions-nous point chez les cordonniers?

ANYTUS. Oui.

SOCRATE. Et ainsi du reste?

ANYTUS. Sans contredit.

SOCRATE. Réponds-moi encore de cette autre manière sur les mêmes objets. Nous aurions raison, disons-nous, de l'envoyer chez les médecins si nous en voulions faire un médecin. Lorsque nous parlons de la sorte, ne voulons-nous pas dire que nous ferions sagement de l'envoyer chez ceux qui se donnent pour habiles dans cet art, qui prennent un salaire à ce titre, et se proposent à cette condition pour maîtres à quiconque veut aller chez eux prendre des leçons, plutôt que de l'envoyer chez tout autre? N'est-ce point eu égard à tout cela que nous ferions bien de l'envoyer?

ANYTUS. Oui.

SOCRATE. N'en est-il pas de même par rapport à l'art de jouer de la flûte et aux autres arts? Si l'on veut faire de quelqu'un un joueur de flûte, c'est une grande folie de ne pas l'envoyer chez ceux qui font profession d'enseigner cet art, et qui exigent de l'argent à ce titre; et d'en importuner d'autres en voulant apprendre d'eux ce qu'ils ne se donnent point pour enseigner, quoiqu'ils n'aient aucun disciple dans la science que nous prétendons qu'ils enseignent à ceux que nous envoyons à leur école. Ne te semble-t-il pas que c'est une grande absurdité?

Digitized by Google

ANYTUS. Oui, par Jupiter; et, de plus, une grande ignorance.

SOCRATE. Tu as raison. Maintenant donc tu peux délibérer avec moi au sujet de ton hôte Ménon. Voilà déjà longtemps, Anytus, qu'il me témoigne un grand désir d'acquérir cette sagesse et cette vertu par laquelle les hommes gouvernent bien leur famille et leur patrie, rendent à leurs parents les soins qui leur sont dus, et savent recevoir et congédier les citoyens et les étrangers d'une manière digne d'un homme de bien. Vois chez qui il est à propos que nous l'envoyions pour apprendre cette vertu. N'est-il pas évident, sur ce que nous disions tout à l'heure, que ce doit être chez ceux qui font profession d'enseigner la vertu, et se proposent publiquement pour maîtres à tous les Grecs qui voudront l'apprendre, fixant pour cela un salaire qu'ils exigent de leurs disciples?

ANYTUS. Et quels sont ces gens-là, Socrate?

SOCRATE. Tu sais sans doute comme moi que ce sont ceux qu'on appelle sophistes.

ANYTUS. Grands dieux! parle mieux, Socrate. Que personne de mes parents, de mes alliés, de mes amis, soit citoyens, soit étrangers, ne soit jamais assez insensé pour aller se gâter auprès de ces gens-là. En effet, ils ne font manifestement que corrompre et que perdre tous ceux qui les fréquentent.

SOCRATE. Que dis-tu là, Anytus? Quoi! parmi ceux qui font profession d'être utiles aux hommes, les sophistes seuls diffèrent de tous les autres en ce que non-seulement ils ne rendent pas meilleur ce qu'on leur confie, comme font les autres, mais encore ils le rendent pire? Et ils osent exiger ouvertement de l'argent pour cela! En vérité, je ne sais comment ajouter foi à tes paroles. Car je connais un sophiste, Protagoras, qui a plus amassé d'argent avec son savoir que Phidias, dont nous avons de si beaux ouvrages, et dix autres statuaires avec lui. Cependant ce que tu dis est bien étrange, si, tandis que ceux qui rape-

Digitized by Google

tassent les vieux souliers et raccommodent les vieux habits, ne sauraient les rendre en plus mauvais état qu'ils les ont reçus sans qu'on sans aperçoive au plus tard au bout de trente jours, et ne tarderaient guère à mourir de faim, Protagoras a corrompu ceux qui le fréquentaient, et les a renvoyés plus méchants d'auprès de lui qu'ils n'étaient venus, sans que toute la Grèce en ait eu le moindre soupçon, et cela pendant plus de quarante ans : car il est mort âgé, je pense, d'environ soixante et dix ans, après en avoir passé quarante dans l'exercice de sa profession; et durant tout ce temps-là jusqu'à ce jour il n'a cessé de jouir d'une grande réputation : et non-seulement Protagoras, mais je ne sais combien d'autres dont les uns ont vécu avant lui, les autres vivent encore. En supposant la vérité de ce que tu dis, que faudra-t-il penser d'eux ? qu'ils trompent et corrompent sciemment la jeunesse, ou qu'ils n'ont nulle connaissance du tort qu'ils lui font? Tiendrons-nous pour insensés à ce point des hommes qui passent dans l'esprit de quelques-uns pour les plus sages personnages ?

ANYTUS. Il s'en faut bien, Socrate, qu'ils soient insensés : les jeunes gens qui leur donnent de l'argent le sont bien plus qu'eux, et encore plus les parents de ces jeunes gens qui les leur confient, et plus que tout cela les villes qui souffrent qu'ils abordent chez elles, et ne chassent point tout étranger, tout citoyen même, dès qu'il fait profession de ce métier.

SOCRATE. Quelqu'un de ces sophistes t'a-t-il fait du tort, Anytus; ou pour quelle autre raison es-tu de si mauvaise humeur contre eux ?

ANYTUS. Je n'ai jamais eu, par Jupiter! de commerce avec aucun d'eux, et je ne souffrirais pas qu'aucun des miens les fréquentât.

SOCRATE. Tu n'as donc nulle expérience de ces gens-là ?

ANYTUS. Et puissé-je n'en avoir jamais !

Digitized by Google

SOCRATE. Comment donc, merveilleux Anytus, n'ayant nulle expérience d'une chose, saurais-tu si elle est bonne ou mauvaise?

ANYTUS. Fort aisément. En tout cas, que j'en aie essayé ou non, je les connais pour ce qu'ils sont.

SOCRATE. Tu es devin peut-être, Anytus; car, sur ce que tu dis, je serais surpris que tu les connusses autrement.

Quoi qu'il en soit, nous ne cherchons point des hommes chez qui Ménon ne pourrait aller sans se pervertir. Que les sophistes soient de ce caractère, tu le veux, à la bonne heure. Indique-nous du moins, et rends ce service à ton ami de père en fils, de lui apprendre auprès de qui il doit se rendre, dans une aussi grande ville qu'Athènes, pour devenir recommandable dans le genre de vertu dont je viens de te faire mention.

ANYTUS. Pourquoi ne les lui indiques-tu pas toi-même?

SOCRATE. Je lui ai nommé ceux que je tenais pour maîtres en fait de vertu; mais, si je t'en crois, je n'ai rien dit qui vaille, et peut-être tu ne te trompes point. Nomme-lui donc à ton tour quelque Athénien chez qui il doive aller; le premier que tu voudras.

ANYTUS. Qu'est-il besoin que je lui nomme quelqu'un en particulier? Il n'a qu'à s'adresser au premier Athénien vertueux : il n'en est aucun qui ne le rende meilleur que ne feraient les sophistes, s'il veut écouter ses avis.

SOCRATE. Mais ces hommes vertueux sont-ils devenus tels d'eux-mêmes sans avoir reçu de leçons de personne, et n'en sont-ils pas moins en état d'enseigner aux autres ce qu'ils n'ont point appris?

ANYTUS. Je prétends qu'ils ont été instruits par ceux qui les ont précédés, et qui étaient eux-mêmes vertueux. Crois-tu donc que cette ville n'a point produit beaucoup d'hommes recommandables par leur vertu?

SOCRATE. Je pense, Anytus, qu'il y a de grands politiques en cette ville, et qu'il n'y en a pas eu moins autre-

Digitized by Google

fois qu'à présent. Mais ont-ils été bons maîtres de leur propre vertu? Car voilà ce dont il est question entre nous, et non pas s'il y a ou non ici des hommes vertueux, ni s'il y en a eu autrefois. Nous examinons depuis longtemps si la vertu peut s'enseigner; cet examen nous conduit à rechercher si les hommes vertueux du temps présent et du temps passé ont eu le talent de communiquer à d'autres la vertu dans laquelle ils excellaient, ou si cette vertu ne peut se transmettre à personne, ni passer par voie d'enseignement d'un homme à un autre. Voilà la question qui nous occupe depuis longtemps, Ménon et moi. Vois toi-même la chose de cette manière : sur tes propres paroles, ne conviendras-tu pas que Thémistocle était un citoyen vertueux ?

ANYTUS. Oui certes, et le plus vertueux de tous.

SOCRATE. Et par conséquent que, si jamais quelqu'un a donné des leçons de sa propre vertu, il était un excellent maître de la sienne?

ANYTUS. Je le pense, s'il l'eût voulu.

SOCRATE. Mais crois-tu qu'il n'eût pas voulu rendre vertueux d'autres citoyens, et principalement son fils; ou penses-tu qu'il lui portât envie, et que de dessein formé il ne lui ait pas transmis la vertu dans laquelle il excellait? N'as-tu pas ouï dire que Thémistocle apprit à son fils Cléophante à être un bon cavalier? Aussi se tenait-il debout sur un cheval, lançant un javelot dans cette posture, et faisait-il d'autres tours d'adresse merveilleux que son père lui avait enseignés, l'ayant rendu également habile dans toutes les autres choses qui sont du ressort des meilleurs maîtres. N'est-ce pas là ce que tu as entendu raconter à nos vieux citoyens?

ANYTUS. Oui, je l'ai entendu.

SOCRATE. On ne pourrait pas dire assurément que son fils n'eût pas de dispositions naturelles.

ANYTUS. Non probablement.

SOCRATE. Mais, quoi! as-tu jamais ouï dire à aucun

Digitized by Google

citoyen, jeune ou vieux, que Cléophante, fils de Thémistocle, ait été habile et excellent dans les mêmes choses que son père?

ANYTUS. Non certes.

SOCRATE. Croyons-nous qu'il ait voulu que son fils apprît tout le reste, et qu'il ne l'eût pas rendu meilleur que ses voisins dans la science qu'il possédait, si la vertu était de nature à s'enseigner?

ANYTUS. Probablement non, par Jupiter!

SOCRATE. Voilà quel maître de vertu a été cet homme qui, de ton aveu, tient un rang distingué entre les plus fameux du siècle précédent.

Considérons-en un autre, Aristide, fils de Lysimaque. N'avoues-tu pas que celui-ci a été un homme vertueux?

ANYTUS. Oui, et très-vertueux.

SOCRATE. Aristide a pareillement donné à son fils Lysimaque une éducation aussi belle qu'aucun autre Athénien, en tout ce qui dépend des maîtres; mais te semble-t-il qu'il l'ait rendu plus homme de bien que le premier venu? Tu l'as fréquenté, et tu sais quel il est.

Voyons, si tu veux, Périclès, cet homme d'un mérite si extraordinaire. Tu sais qu'il a élevé deux fils, Paralus et Xanthippus.

ANYTUS. Je le sais.

SOCRATE. Tu n'ignores pas non plus qu'il en a fait d'aussi bons cavaliers qu'il y en ait dans Athènes; qu'il les a instruits dans la musique, dans la gymnastique, et en tout ce qui est du ressort de l'art, au point qu'ils ne le cèdent à personne. N'a-t-il donc pas voulu en faire des hommes vertueux? Sans doute qu'il l'a voulu, mais apparemment que cela ne peut pas s'enseigner.

Et de peur que tu ne te figures que la chose n'a été impossible qu'à un petit nombre d'Athéniens et aux gens les plus méprisables, fais réflexion que Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélésias et Stéphanus; qu'il les a fait très-bien instruire dans tout le reste, et qu'en particulier ils luttaient

Digitized by Google

avec plus d'adresse qu'aucun Athénien. Aussi avait-il con fié l'un à Xanthias, et l'autre à Eudore, qui passaient pou les deux meilleurs lutteurs d'alors. Ne t'en souvient-i pas?

ANYTUS. Oui, pour l'avoir entendu dire.

SOCRATE. N'est-il pas clair que Thucydide, ayant fai apprendre à ses enfants des choses qui l'obligeaient à d grandes dépenses, n'eût jamais négligé de leur apprendr à être des hommes vertueux, ce qui ne lui aurait rien coûté si la vertu pouvait s'enseigner? Thucydide, me tu peut-être, était un citoyen du commun, il n'avait pas un très-grand nombre d'amis parmi les Athéniens et leurs alliés. Au contraire il était d'une grande maison, et vait beaucoup de crédit dans sa ville et chez les autres Grecs; de sorte que, si cette chose eût pu s'enseigner, il aurait trouvé aisément quelqu'un, soit parmi ses concitoyens, soit parmi les étrangers, qui au ndu ses enfants vertueux au cas que le soin des affaires publiques ne lui en eût pas laissé le loisir. Mais, mon cher Anytus, je crais fort que la vertu ne puisse s'enseigner.

ANYTUS. A ce que je vois, Socrate, tu parles mal des hommes avec bien de la légèreté. Si tu voulais m'écouter, je te conseillerais d'être plus réservé; parce qu'il est facile en toute autre ville peut-être de faire du mal ou du bien à qui l'on veut, mais en celle-ci beaucoup plus qu'ailleurs. Je crois que tu en sais quelque chose.

SOCRATE. Ménon, il me paraît qu'Anytus se fâche; et je ne m'en étonne pas: car en premier lieu il s'imagine que je dis du mal de ces grands hommes, et de plus il se flatte d'être de ce nombre. Mais s'il vient jamais à connaître ce que c'est que dire du mal, il cessera de se fâcher pour le présent, il l'ignore.

Mais toi, dis-moi, n'avez-vous point aussi chez vous des hommes vertueux?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Hé bien, veulent-ils servir de maîtres à

Digitized by Google

ertu aux jeunes gens, se donnent-ils pour l'être, et reconnaissent-ils que la vertu peut s'enseigner?

MÉNON. Non, par Jupiter! Socrate; mais tu leur entendras dire tantôt que la vertu peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas.

SOCRATE. Tiendrons-nous donc pour maîtres de vertu ceux qui ne sont pas encore convenus qu'elle en puisse avoir?

MÉNON. Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE. Mais, quoi! les sophistes eux-mêmes, les seuls qui se portent pour maîtres en fait de vertu, le sont-ils à ton avis?

MÉNON. Ce qui me plaît surtout dans Gorgias, Socrate, c'est qu'on ne l'entendra jamais promettre rien de semblable; au contraire, il se moque des autres qui se vantent de l'enseigner. Pour lui, il se flatte seulement d'être capable de rendre habile dans l'art de la parole.

SOCRATE. Ainsi tu ne juges pas que les sophistes soient maîtres de vertu?

MÉNON. Je ne sais que te répondre là-dessus, Socrate; je suis à cet égard dans le même cas que bien d'autres: tantôt ils me paraissent tels, tantôt non.

SOCRATE. Sais-tu bien que vous n'êtes pas les seuls, toi et les autres politiques, qui pensiez tantôt que la vertu peut être enseignée, tantôt qu'elle ne peut pas l'être, et que le poëte Théognis dit la même chose?

MÉNON. Dans quels vers?

SOCRATE. Dans ses élégies, où il dit: « Bois, mange » avec ceux qui jouissent d'un grand crédit; tiens-toi » auprès d'eux et tâche de leur plaire: car tu apprendras » de bonnes choses dans le commerce des bons; mais, si » tu fréquentes les méchants, tu perdras même ce que tu » as de raison. » Tu vois que dans ces vers il parle comme si la vertu pouvait s'enseigner.

MÉNON. Il en a l'air du moins.

SOCRATE. Mais voici ce qu'il dit ailleurs: « Si l'on pou-

Digitized by Google

» vait créer l'intelligence et la donner à l'homme, ils en » retireraient alors, dit-il, de grosses sommes d'argent, » ceux qui posséderaient ce secret; et jamais le fils d'un » père vertueux ne deviendrait méchant, pourvu qu'il » écoutât ses sages conseils. Mais vous ne rendrez point » honnête homme un méchant à force de leçons. » Remarques-tu comment il se contredit sur les mêmes objets!

MÉNON. Il me le semble, en effet.

SOCRATE. Pourrais-tu me nommer quelque autre chose au sujet de laquelle ceux qui font profession de l'enseigner, loin d'être regardés en ce point comme les maîtres des autres, passent au contraire pour ne la point savoir eux-mêmes, et pour être mauvais dans cette chose même où ils se vantent d'être maîtres; et ceux que l'on tient unanimement pour gens de bien disent tantôt qu'elle peut être enseignée, tantôt qu'elle ne peut pas l'être? Reconnaîtrais-tu pour maîtres en quelque genre que ce soit des hommes qui seraient aussi peu d'accord avec eux-mêmes?

MÉNON. Non, par Jupiter!

SOCRATE. Si donc ni les sophistes ni les gens de bien eux-mêmes ne sont maîtres de vertu, il est évident qu'aucun autre ne l'est.

MÉNON. Il ne me paraît pas qu'il y en ait d'autres.

SOCRATE. Mais s'il n'y a point de maîtres, il n'y a pas non plus de disciples.

MÉNON. La chose me semble telle que tu dis.

SOCRATE. Or nous sommes convenus qu'une chose qui n'a ni maîtres ni disciples ne peut s'enseigner.

MÉNON. Nous en sommes convenus.

SOCRATE. Mais nous ne voyons nulle part aucun maître de vertu.

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. Puisqu'elle n'a point de maîtres, elle n'a pas non plus de disciples.

MÉNON. Je l'avoue.

SOCRATE. La vertu ne peut donc pas s'enseigner.

Digitized by Google

MÉNON. Il n'y a pas d'apparence, si nous avons bien fait cet examen. Cependant, Socrate, je considère avec surprise s'il n'y a point en effet de gens vertueux, ou, s'il y en a, de quelle manière ils sont devenus tels.

SOCRATE. Ménon, il paraît que nous ne sommes guère habiles, ni toi ni moi, et que nous avons été mal formés, toi par Gorgias, moi par Prodicus. Il faut par conséquent donner tous nos soins à nous-mêmes plus qu'à toute autre chose, et chercher quelqu'un qui nous rende meilleurs par quelque moyen que ce soit. En parlant de la sorte, je pense à la recherche que nous venons de faire, et je trouve qu'il est ridicule pour nous de n'avoir point aperçu que la science n'est pas la seule chose en vertu de laquelle les hommes seront en état de bien conduire leurs affaires, ou peut-être aussi ne pouvons-nous savoir de quelle manière se forment les hommes vertueux.

MÉNON. Que veux-tu dire par là, Socrate?

SOCRATE. Le voici. Nous avons eu raison d'avouer que les hommes vertueux doivent être utiles, et que la chose ne saurait être autrement. N'est-ce pas?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Nous avons encore bien fait d'accorder qu'ils ne seront utiles qu'autant qu'ils conduiront bien les affaires.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais il paraît que nous avons eu tort de convenir qu'on ne peut bien gouverner les affaires sans science.

MÉNON. Pourquoi aurions-nous eu tort?

SOCRATE. Je vais te le dire. Si quelqu'un sachant le chemin qui conduit à Larisse, ou en tel autre endroit qu'il te plaira, se mettait lui-même dans cette route, et servait de guide à d'autres, n'est-il pas vrai qu'il les conduirait bien?

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Mais un autre qui conjecturerait juste quel

Digitized by Google

est le chemin, quoiqu'il n'y eût pas été et qu'il ne le sût pas, ne conduirait-il pas bien aussi?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Et tandis qu'il aura une opinion vraie sur les mêmes objets dont l'autre a une pleine connaissance, il ne sera pas moins bon conducteur que lui, quoiqu'il atteigne le vrai, non par la science, mais par la conjecture.

MÉNON. Non vraiment.

SOCRATE. Ainsi l'opinion vraie ne dirige pas moins bien que la science par rapport à la rectitude d'une action. Et voilà ce que nous avons omis d'examiner dans notre recherche touchant les propriétés de la vertu, quand nous avons dit que la science seule apprend à bien agir, tandis que l'opinion vraie produit le même effet.

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. L'opinion droite n'est donc pas moins utile que la science.

MÉNON. D'autant moins utile, Socrate, que celui qui a la science en partage arrive toujours à son but; au lieu que celui qui n'a que l'opinion vraie y parvient quelquefois, et quelquefois aussi le manque.

SOCRATE. Que dis-tu! quand on a toujours l'opinion vraie, ne parvient-on pas toujours au but tant qu'on est dirigé par cette opinion?

MÉNON. Cela me paraît incontestable. Mais la chose étant ainsi, je suis étonné, Socrate, pourquoi on fait beaucoup plus de cas de la science que de l'opinion droite, et pourquoi ce sont deux choses différentes.

SOCRATE. Sais-tu d'où vient ton étonnement, ou te l'apprendrai-je?

MÉNON. Apprends-le-moi.

SOCRATE. C'est que tu n'as pas fait attention aux statues de Dédale : peut-être n'en avez-vous pas chez vous.

MÉNON. A quel propos dis-tu cela?

SOCRATE. Parce que ces statues, si elles n'ont pas un

Digitized by Google

ressort qui les arrête, vous échappent et s'enfuient; au lieu que celles qui sont arrêtées demeurent en place.

MÉNON. Qu'est-ce que cela fait?

SOCRATE. Ce n'est pas une chose bien précieuse d'avoir quelqu'une de ces statues qui ne sont point arrêtées, non plus que d'avoir un esclave fuyard; car elles ne restent point en place. Mais, pour celles qui sont arrêtées, elles sont d'un grand prix, et ce sont véritablement de beaux ouvrages. A quel sujet ai-je rapporté ceci? au sujet des opinions vraies. En effet, les opinions vraies, tandis qu'elles demeurent, sont une belle chose, et produisent toutes sortes d'avantages; mais elles ne consentent guère à demeurer longtemps, et elles s'échappent de l'âme de l'homme : en sorte qu'elles ne sont pas d'un grand prix, à moins qu'on ne les arrête par la connaissance raisonnée de la cause. C'est, mon cher Ménon, ce que nous avons appelé ci-dessus réminiscence. Ces opinions ainsi liées deviennent d'abord sciences, et puis stables. Voilà par où la science est plus précieuse que l'opinion vraie, et comment elle en diffère par l'enchaînement.

MÉNON. Par Jupiter! il paraît, Socrate, que c'est quelque chose d'approchant.

SOCRATE. Je n'en parle pas non plus comme un homme qui sait, mais je conjecture. Cependant, lorsque je dis que l'opinion vraie est autre chose que la science, je ne pense pas tout à fait que ce soit là une conjecture : je sais bien peu de choses; mais, si je puis me vanter d'en savoir quelques-unes, j'assurerais que cette chose est du nombre de celles que je sais.

MÉNON. Tu as raison, Socrate.

SOCRATE. Mais, quoi! n'ai-je pas encore raison quand je soutiens que si l'opinion vraie dirige une entreprise, elle ne l'exécutera pas moins bien que la science?

MÉNON. Je crois que tu dis vrai encore en cela.

SOCRATE. Ainsi l'opinion vraie n'est ni inférieure à la science, ni moins utile par rapport aux actions; et à cet

Digitized by Google

égard celui qui a l'opinion vraie ne le cède point à celui qui a la science?

MÉNON. J'en conviens.

SOCRATE. Or nous sommes convenus que l'homme vertueux est utile.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Par conséquent, puisque les hommes vertueux et utiles aux États, s'il y en a, sont tels non-seulement par la science, mais aussi par l'opinion vraie, et que ni l'une ni l'autre, ni la science ni l'opinion vraie, ne sont un présent de la nature, que d'ailleurs elles ne peuvent s'acquérir..... ou bien crois-tu que l'une ou l'autre soit un don de la nature?

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Puisqu'on ne tient point ces choses de la nature, les hommes vertueux ne sont donc pas tels par nature?

MÉNON. Non sans doute.

SOCRATE. La vertu n'étant point naturelle à l'homme, nous avons examiné ensuite si elle pouvait s'enseigner.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. N'avons-nous pas jugé qu'elle pouvait s'enseigner, si elle était la même chose que la science?

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Et qu'elle était la même chose que la science, si elle pouvait s'enseigner?

MÉNON. Sans contredit.

SOCRATE. Et que s'il y avait des maîtres de vertu, elle pouvait s'enseigner; s'il n'y en avait point, elle ne le pouvait pas?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Or nous sommes convenus qu'il n'y a point de maîtres de vertu.

MÉNON. Cela est vrai.

SOCRATE. Nous avons reconnu par conséquent et qu'elle ne peut s'enseigner, et qu'elle n'est point la science.

Digitized by Google

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Nous avouons aussi qu'elle est un bien.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et que ce qui dirige bien est bon et utile.

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Et que deux choses seulement dirigent bien, l'opinion vraie et la science, avec le secours desquelles l'homme se conduit bien : car ce qui arrive par hasard n'est point l'effet d'une direction humaine ; et ces deux choses seulement dirigent l'homme vers son but, l'opinion vraie et la science.

MÉNON. Je pense de même.

SOCRATE. Ainsi, puisque la vertu ne peut pas s'enseigner, elle n'est point la science ?

MÉNON. Il ne le semble pas.

SOCRATE. De ces deux choses bonnes et utiles, en voilà donc une mise hors de rang, et la science ne saurait servir de conductrice dans les affaires politiques ?

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Par conséquent, ce n'est point par quelque sagesse, ni parce qu'ils étaient sages eux-mêmes, que Thémistocle et les autres dont Anytus parlait tout à l'heure ont gouverné les États : c'est pourquoi ils n'ont pu rendre les autres ce qu'ils étaient eux-mêmes, parce qu'ils n'étaient point tels par science.

MÉNON. Il y a apparence que la chose est comme tu dis, Socrate.

SOCRATE. Si donc ce n'est point la science, reste que ce soit l'opinion vraie qui dirige les politiques dans la bonne administration des États ; et leur savoir ne diffère en rien de celui des prophètes et des devins. En effet, ceux-ci annoncent beaucoup de choses vraies, mais ils ne savent aucune des choses dont ils parlent.

MÉNON. Il est vraisemblable que cela est ainsi.

SOCRATE. Mais ne convient-il pas, Ménon, d'appeler divins ceux qui, étant dépourvus d'intelligence, réus-

Digitized by Google

sissent en je ne sais combien de grandes choses qu'ils font et qu'ils disent?

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. Nous aurons donc raison de nommer divins les prophètes et les devins dont on vient de parler et tous ceux qui ont le génie poétique; et nous serons pour le moins aussi bien fondés à regarder les politiques comme des devins et des hommes saisis d'enthousiasme, et de les croire inspirés et animés par la divinité, lorsqu'ils réussissent en parlant sur bien des affaires importantes sans avoir aucune science sur ce qu'ils disent.

MÉNON. Assurément.

SOCRATE. Aussi les femmes, Ménon, appellent-elles divins les hommes vertueux; et les Lacédémoniens, quand ils veulent faire l'éloge d'un homme de bien, disent : *C'est un homme divin.*

MÉNON. Il paraît, Socrate, qu'ils ont raison. Mais peut-être qu'Anytus s'offense de tes discours.

SOCRATE. Je ne m'en mets pas en peine; je m'entretiendrai avec lui une autre fois, Ménon.

Pour ce qui nous regarde : si dans tout cet entretien nous avons examiné la chose et parlé comme nous devions, il s'ensuit que la vertu n'est point naturelle à l'homme ni ne peut s'apprendre, mais qu'elle survient par une influence divine à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part; à moins qu'on ne nous montre quelque politique en état de communiquer son habileté à un autre. S'il s'en trouve un, nous dirons de lui qu'il est entre les vivants ce qu'est Tirésias entre les morts, au rapport d'Homère, qui dit de ce devin qu'*il est le seul sage* aux enfers, et que *les autres ne sont que des ombres errant à l'aventure.* De même cet homme est à l'égard des autres pour la vertu ce que la réalité est à l'ombre.

MÉNON. Cela me paraît parfaitement bien dit, Socrate.

SOCRATE. Il résulte par conséquent de ce raisonnement, Ménon, que la vertu vient par un don de Dieu à ceux qui

Digitized by Google

la possèdent. Mais nous saurons le vrai à ce sujet lorsque, avant que d'examiner comment elle se trouve dans les hommes, nous entreprendrons de chercher ce qu'elle est en elle-même. Il est temps que je me rende quelque part. Pour toi, persuade à ton hôte Anytus les choses dont tu es persuadé toi-même, afin qu'il soit plus traitable; d'autant que, si tu réussis à le convaincre, tu rendras service aux Athéniens.

FIN DU MÉNON.

Digitized by Google

Digitized by Google

ARGUMENT DU PHILÈBE.

Lorsque l'âme éprouve une sensation quelconque, il se passe en elle un phénomène complexe : d'abord la raison et la volonté y interviennent nécessairement, puisque sans ces deux facultés il n'y aurait ni personne pour s'attribuer la sensation, ni conscience pour connaître son impression et son caractère; mais, indépendamment de l'action volontaire et de l'action rationnelle, il y a deux éléments dans la sensation elle-même : il y a ce qui constitue la sensation, ce qui la fait telle et non telle autre, et il y a encore une partie affective qui la rend agréable ou douloureuse. Quant aux sensations qui proviennent des mouvements internes du corps, elles sont très-confuses et très-obscures, et ne font qu'affecter l'âme sans lui apporter un objet de connaissance comme les sensations extérieures.

C'est ce caractère affectif de l'âme qui est examiné dans le Philèbe, et mis en opposition avec son caractère rationnel; c'est le plaisir, en un mot, qui est comparé à l'intelligence, afin de savoir dans lequel des deux réside le souverain bien.

Pour savoir si le plaisir est le bien souverain, il faut connaître la nature du bien, et voir si le plaisir renferme le même attribut. Or, si l'on cherche quelle est l'essence du bien, on trouve que c'est l'existence; et si le bien est souverain, il faut que l'existence soit parfaite et se suffise à elle-même. Mais le plaisir est bien loin de réunir ce double caractère : d'abord il ne renferme pas l'existence, puisqu'il est toujours en voie de génération et n'est jamais; ensuite il ne se suffit pas à lui-même, car le plaisir, considéré en lui-même, ne renferme aucun élément rationnel qui puisse le faire arriver à la conscience, le faire percevoir par l'âme et conserver par la mémoire. En outre, si l'expérience et la raison ne le modéraient pas, il pourrait engager les faibles mortels à le chercher partout et toujours, et il les conduirait infailliblement à leur perte.

Il est vrai que la vie intellectuelle ne se suffit pas non plus à elle-même. En effet, l'homme serait vainement doué de la plus belle imagination, il voudrait encore que ses créations fussent agréables; les plus grandes découvertes dans les sciences ne le frapperaient guère, si le plaisir ne lui montrait pas l'harmonie qu'il y a entre son âme et la vérité; enfin, dans le monde sensible,

Digitized by Google

les couleurs, les odeurs et les formes de toute espèce ne feraient pas une grande impression sur lui, si leur beauté ne se manifestait par le plaisir que leur présence cause ordinairement. Cependant on pourrait dire que la vie intellectuelle et morale se suffirait à elle-même plutôt que la vie sensuelle et voluptueuse ; car on conçoit que l'homme pourrait cultiver les sciences et faire des actions utiles à la société sans éprouver du plaisir. Mais telle n'est pas sa condition actuelle : sa raison n'est pas séparée de sa sensibilité, et chacun de ses actes intellectuels provoque un sentiment de plaisir plus ou moins vif, plus ou moins distinct.

Ainsi le bien souverain réside dans une vie où le plaisir et l'intelligence se trouvent également, et c'est à elle qu'appartient le premier prix.

Mais lequel des deux doit occuper le second rang ? C'est ce qu'on ne peut savoir qu'en faisant une analyse exacte du plaisir et de l'intelligence, et en déterminant leur genre, leur origine, leurs caractères et leurs différentes formes.

Tout ce qui existe d'une manière déterminée, soit objet, soit pensée, renferme toujours trois éléments distincts : il y a d'abord l'élément de l'indétermination, que l'on peut appeler l'infini ; ensuite l'élément du fini, et enfin le rapport du fini et de l'infini. Lorsqu'on veut donc classer un objet, il faut commencer par en chercher la notion générale ou le genre, et le décomposer ensuite en ses différentes espèces ; et il ne faut s'arrêter ni à une unité vague et générale, ni à une pluralité indéfinie. Ainsi la voix est infinie de sa nature ; elle peut aussi se modifier d'une infinité de manières, et produire une multitude de sons et de mots ; mais cette connaissance est insignifiante, et il faut trouver le nombre déterminé de voix élémentaires qui entrent dans la composition des mots, ou fixer le nombre de voyelles et de consonnes ; et lorsqu'on les aura découvertes et distinguées, on connaîtra les éléments constitutifs des mots. Platon ajoute un quatrième élément, qui est la cause, et produit le rapport du fini et de l'infini ; en effet, s'il n'y avait pas une puissance vocale capable d'opérer le rapport des voyelles et des consonnes, les mots ne pourraient arriver à l'existence.

Cette dialectique se distingue de celle de Hegel, parce que la pensée, chez le philosophe allemand, part d'une détermination générale qui, étant finie de sa nature, ne saurait se suffire ; cette détermination, par conséquent, se nie ou se *lève*, et se change en une détermination opposée ; enfin, dans le troisième moment de cette dialectique, qui en est la partie rationnelle et spéculative, la

Digitized by Google

raison comprend dans une unité les deux déterminations opposées. Ainsi, pour éclaircir ceci par un exemple, l'être se pose d'abord ; mais comme c'est là une détermination abstraite, elle est négative, et la négation, prise absolument, est le non-être ; mais ni l'être ni le non-être, isolés et séparés l'un de l'autre, n'ont de vérité, et tous deux ne sont quelque chose que dans leur unité, qui est le devenir. On voit que dans cette dialectique on n'explique que le passage d'une détermination à une autre ; on n'explique donc que le mouvement et la vie réelle, tandis que dans la dialectique de Platon on montre la naissance de l'objet lui-même qui a du mouvement et de la vie.

L'infini renferme tous les êtres qui sont susceptibles de recevoir le plus ou le moins ; et dans cette classe se trouvent toutes les substances matérielles dont la grandeur extensive peut varier aussi bien que la grandeur intensive ; la matière est l'élément véritable de l'indétermination, et elle enveloppe l'infini.

Le fini comprend les êtres déterminés, comme les nombres, l'égalité, la justice, et beaucoup d'autres de ce genre.

Le mélange du fini et de l'infini est la mesure. Ce mélange produit la santé dans le corps, les accords dans la musique, l'ordre et la régularité des saisons dans l'univers.

Si l'on applique ces catégories au plaisir, on voit qu'il appartient au genre de l'infini. En effet, il n'a rien de déterminé ; il est plus ou moins vif, plus ou moins agréable : il est donc essentiellement variable comme la sensation. On peut dire la même chose de la douleur.

L'intelligence, au contraire, est dans la classe du fini : car la puissance de la pensée ne peut saisir ni fixer ce qui passe et change sans cesse.

L'intelligence a encore de l'affinité avec la cause ; car la pensée, pour concevoir quoi que ce soit, a besoin d'agir sur elle-même, et de se partager en sujet et en objet, ou en cause et en effet. Ce que l'intelligence conçoit elle le produit, et pour cela elle n'a besoin que d'elle-même. On peut donc dire que l'intelligence est la cause primitive ; mais, comme c'est une cause qui habite en elle-même et ne sort pas d'elle-même, on comprend qu'il y en a une autre encore plus élevée, et que c'est celle qui renferme la puissance de réaliser extérieurement ce qu'elle a conçu.

Quelle est maintenant l'origine du plaisir ?

L'homme a une organisation extrêmement complexe, où la vie est entretenue par une multitude d'organes et de mouvements ; et, pour que la santé existe, il faut que l'action d'aucun de ces

Digitized by Google

organes ne devienne prédominante, et n'empiète sur celle des autres. Lorsque cela arrive et que l'harmonie vient à se dissoudre, l'âme représente ce désordre et elle éprouve un sentiment de douleur; et lorsque l'harmonie se rétablit, l'âme représente encore ce retour à son état naturel, et elle ressent du plaisir.

Il résulte de là qu'il peut y avoir un état où l'âme n'éprouve ni plaisir ni douleur : c'est celui où l'animal est dans l'équilibre, ne se dissout pas et ne se rétablit pas. Cet état est celui de la sagesse, et c'est apparemment celui des dieux, qui doivent être au-dessus des impressions variables de la sensibilité, et par conséquent inaccessibles à la joie et à la douleur. Ceci ne s'accorde pas avec ce qui est dit dans le Timée, où Dieu, en voyant l'univers se mouvoir comme un animal, éprouve un sentiment de joie.

Dans le plaisir la mémoire intervient presque toujours, et c'est elle qui constitue le phénomène du désir. Lorsque la mémoire est la simple persistance d'une impression reçue, elle est passive; mais lorsque la volonté tâche d'évoquer quelque souvenir enseveli dans l'âme et le fait revivre à l'aide d'une autre connaissance, la mémoire devient active et s'appelle réminiscence. Ainsi, dans son premier désir, la mémoire et la sensation passive ne suffisent pas pour faire connaître à l'âme la chose dont elle éprouve le besoin et le vide; et pour qu'elle parvienne à remplir ce vide, il faut qu'il y ait en elle la mémoire des choses opposées aux affections du corps, et qu'elle s'y porte activement. Le désir appartient donc à l'âme et non au corps.

Il y a encore différents états de l'âme où la mémoire exerce son influence, et vient tempérer la douleur en y mêlant la joie; lorsque, par exemple, l'âme sent un besoin, et qu'elle se rappelle les sensations agréables que sa satisfaction lui a causées; ou lorsque le désir ou l'attente d'un prochain soulagement lui fait supporter plus patiemment la douleur. D'un autre côté, la mémoire contribue souvent à rendre la douleur plus vive et plus insupportable, en rappelant à l'âme d'autres souffrances, d'autres privations semblables qu'elle a déjà éprouvées, et surtout en lui montrant que l'espoir qu'elle nourrit est sans aucun fondement.

Un caractère que le plaisir a très-souvent, c'est d'être faux, comme la crainte et l'opinion. En dormant, en veillant, dans la folie, dans les rêves de l'imagination, on se réjouit, on s'afflige souvent, et ce sont ces douleurs, ces plaisirs que l'on peut accuser de fausseté. Sans doute le plaisir n'est pas faux en tant que plaisir, mais il est faux parce que l'objet qui le cause n'existe pas réellement. C'est ce qui a aussi lieu pour l'opinion : on juge tou-

Digitized by Google

jours, que le jugement soit fondé ou non ; mais, si l'objet de l'opinion s'écarte de la vérité, l'opinion passe justement pour fausse.

Les bons comme les méchants sont remplis d'espérances, et leur âme se forme une foule d'images agréables. Mais les espérances des gens vertueux sont fondées sur le bien et ne déplaisent point aux dieux ; tandis que celles des méchants, ne reposant que sur le mal, ont pour objet ce qui n'existe pas, et provoquent la colère divine. Les plaisirs que goûtent les méchants sont donc mensongers, et leur joie les trompe toujours.

Le plaisir est encore faux parce qu'il n'est pas absolu de sa nature, et qu'il peut varier en intensité. Une opinion peut causer une grande joie qui n'est pas en rapport avec son objet, et remplir ce sentiment de fausseté.

Les douleurs communiquent souvent ce caractère aux plaisirs : lorsqu'on les met en parallèle avec les premières, ils deviennent plus vifs ; et si l'on retranche ce qui n'a aucun fondement, ce qui reste est seul légitime et véritable.

Quoique tous les mouvements qui s'opèrent dans le corps soient représentés dans l'âme, il en est cependant dont l'âme n'a pas une conscience claire : de ce genre sont les mouvements d'accroissement, de circulation. Il y a donc un troisième genre de vie où l'âme est exempte de douleur et de plaisir.

Le plaisir est-il donc entièrement négatif, comme l'ont pensé plusieurs philosophes ? Il ne serait alors qu'une cessation de douleur ; et cette opinion paraît être fondée, puisque le corps, étant rentré dans l'équilibre, n'éprouve aucune sensation de plaisir. Dans ce cas le plaisir n'aurait pas une vraie existence, et ses plus doux attraits ne seraient que de vains prestiges.

Ce qui pourrait encore confirmer ce caractère négatif, c'est que les plaisirs les plus vifs sont causés par les désirs les plus violents. Les plaisirs ont le corps pour objet, et ce sont surtout les malades qui les éprouvent. Les fiévreux, par exemple, ont plus chaud et plus froid que les hommes en bonne santé ; ils ont donc des besoins plus grands, et, ces besoins satisfaits, ils goûtent des plaisirs plus vifs. C'est donc une mauvaise disposition de l'âme et du corps qui produit les plaisirs et les douleurs extrêmes, et les hommes qui recherchent avidement ces sortes de plaisirs ne font que chercher une espèce de maladie.

Il y a un grand nombre de sensations où la douleur est mêlée au plaisir, et cela arrive chaque fois que le besoin est satisfait ; car, pendant qu'il se calme, l'âme éprouve du plaisir et la douleur cède peu à peu, mais n'a pas entièrement disparu.

Digitized by Google

Il y a de ces plaisirs mélangés où la douleur l'emporte : c'est lorsque le plaisir ne se fait sentir qu'à la surface du corps, et que le principe du mal est dans l'intérieur ; il s'opère alors une réaction très-forte, et la douleur devient plus vive qu'auparavant. Quelquefois aussi c'est le plaisir qui l'emporte, et produit une sorte de contraction qui fait prendre au visage toutes sortes de couleurs, et au corps toutes sortes de postures.

Souvent aussi l'âme ne s'accorde pas avec le corps, et il y a encore un mélange de plaisir et de douleur.

Enfin les diverses affections de l'âme mêlent aussi la douleur au plaisir : la colère, la jalousie, la vengeance, sont des affections douloureuses par elles-mêmes ; mais, lorsqu'elles parviennent à remplir l'objet de leurs désirs, elles causent des plaisirs inexprimables. L'envie surtout, cette passion si basse et si odieuse, goûte le plaisir à la vue du mal d'autrui ; c'est elle aussi qui règne dans la joie que cause le ridicule. Le ridicule naît de l'ignorance où quelqu'un est sur ses avantages et ses qualités ; de là des prétentions odieuses dans les puissants, et ridicules dans les faibles. Or, lorsqu'on rit de cette ignorance, on est joyeux ; et comme l'ignorance est un mal, on est joyeux du mal qui se trouve dans un autre.

Après avoir analysé les plaisirs mélangés, il ne reste plus à examiner que les plaisirs purs et véritables. Ce sont ceux que font naître les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux que procurent les sons et les odeurs, tous ceux enfin dont la privation n'est pas douloureuse. Il faut donc mettre dans cette classe les plaisirs de la science, lorsqu'ils ne sont pas joints à la soif d'apprendre ; et Platon aurait pu ajouter ceux de la vertu, qui certes sont les plus purs. Ces plaisirs sont du genre du fini, parce qu'ils sont tempérés ; et par cela même ils approchent davantage de la vérité, qui emporte toujours avec elle la mesure.

Un des principaux caractères du plaisir, c'est d'être en voie de génération. En effet, il y a deux sortes de choses : les unes qui existent pour elles-mêmes, les autres qui existent pour d'autres. Les premières appartiennent à la catégorie de l'existence, et les secondes à celle du phénomène. Or le phénomène a lieu en vue de l'existence, comme une construction a lieu en vue de l'existence de la chose que l'on construit. Mais si l'existence est le bien, le plaisir, qui devient sans être jamais, est dans une autre classe que le bien. Le plaisir a si peu d'existence en lui-même, qu'une fois accompli on ne peut plus le faire renaître ; au lieu que les actes qu'il accompagne existent et existeront toujours dans l'âme.

Digitized by Google

Ainsi ceux qui disent qu'ils ne voudraient pas vivre s'ils n'étaient sujets à la faim, à la soif et aux autres besoins, et s'ils n'avaient les moyens de les satisfaire, se plaisent dans les phénomènes, et se délivrent de leurs douleurs par les phénomènes ; mais ils ne connaissent pas l'existence, c'est-à-dire l'état où il n'y a ni douleur ni plaisir, et par conséquent ils ne connaissent pas le bien.

Si le plaisir était seul le bien par excellence, et qu'il n'y eût rien de bon ni dans les corps ni dans les âmes, et que les vertus, la tempérance, la justice, le courage, ne fussent pas des biens, il faudrait aussi avouer que quiconque ne goûte point de plaisir est méchant, fût-il l'homme le plus vertueux.

Il faut maintenant passer à l'examen de l'intelligence, et il est assez curieux de voir comment on classait les sciences du temps de Platon.

Les arts peuvent se diviser en deux classes : 1° ceux qui ont pour objet les choses et leurs transformations; 2° ceux qui ont pour objet l'âme et sa culture.

La première classe comprend l'arithmétique, la géométrie et la statique, qui sont fondées sur des principes certains; et la médecine, l'agriculture et la musique, qui reposent sur des probabilités.

Il y a une arithmétique vulgaire et une autre propre au philosophe : dans l'une, on se contente de calculer des unités réelles ; dans l'autre, on ne considère que les unités idéales, et c'est cette dernière qui est une science exacte. Il en est de même des autres sciences.

La dialectique est la science par excellence, car elle a pour objet ce qui existe réellement, les notions pures de l'intelligence, et participe plus à la vérité que les autres sciences, qui s'occupent de ce qui se passe, du phénomène : et comment avoir des connaissances exactes de ce qui n'a aucune fixité ?

Puisque la vie mixte a été trouvée supérieure à la vie de plaisir et à la vie d'intelligence, il faut à présent mélanger l'une et l'autre, et pour cela il faut d'abord mêler les plaisirs les plus purs avec les sciences les plus exactes. Mais comme les connaissances pures et absolues ne suffisent pas dans la pratique, il faut laisser entrer dans ce mélange des sciences réelles, et n'en pas exclure la musique, quoiqu'elle soit pleine de mystères, parce qu'elle contribue à répandre du charme sur l'existence.

Quant aux plaisirs, on ne doit admettre que les plus purs et les plus véritables ; et si on laisse passer les plaisirs d'un ordre inférieur, il faut les soumettre à la tempérance. La sagesse doit pré-

Digitized by Google

sider à ce mélange, et bannir tous les plaisirs excessifs qui pourraient le troubler.

Après avoir ainsi analysé le plaisir et l'intelligence, et montré que la vie parfaite consiste dans la vie mélangée de l'un et de l'autre, Platon ne s'arrête pas là, et il va encore résoudre le problème d'une manière synthétique, en jugeant le plaisir et l'intelligence d'après les trois principes qui constituent tous les êtres composés.

D'abord tout mélange doit participer à la vérité ou à son idée, puisqu'il n'est pas possible sans elle ; la proportion et la mesure ne doivent pas y faire défaut, car tout est limité dans l'univers; enfin la beauté doit s'y trouver, afin qu'il devienne un objet de désir pour tous les êtres. Ces trois principes se rencontrent dans le tout et dans chaque partie du tout; et lorsqu'on les considère comme une seule unité, ils forment l'idée elle-même.

Il est évident que l'intelligence a plus d'affinité avec la vérité que le plaisir, qui est mensonger de sa nature.

Le plaisir est dans la classe de l'infini, et par conséquent il manque de mesure, comme le témoignent les excès où il entraîne la plupart des hommes. L'intelligence, au contraire, est amie de la mesure, puisqu'elle est le siége de la vérité.

L'intelligence participe plus à la beauté, car c'est à elle qu'appartient la grâce, qui est une suite de la mesure; au lieu que le ridicule et la honte accompagnent les plaisirs, et surtout ceux qui sont les plus vifs, puisqu'il faut les cacher dans l'ombre.

On peut conclure de là que le plaisir ne saurait pas même prétendre au second prix, et que s'il fallait lui assigner un rang on le reléguerait après l'intelligence, après les arts et les sciences; et encore faudrait-il qu'il fût pur; car pour les plaisirs impurs et immodérés, ils ne méritent aucune place, parce qu'une nature raisonnable n'en doit faire aucun usage.

Digitized by Google

PHILÈBE

OU

DU PLAISIR.

SOCRATE ; PROTARQUE, FILS DE CALLIAS, ATHÉNIEN ; PHILÈBE, ATHÉNIEN; ASSISTANTS.

SOCRATE. Vois, Protarque, ce que tu consens à admettre dans l'opinion de Philèbe, et ce que tu te proposes d'attaquer dans la mienne, s'il y a quelque chose qui ne s'accorde point avec ta façon de penser. Veux-tu que nous précisions son sentiment et le mien ?

PROTARQUE. Volontiers.

SOCRATE. Philèbe dit donc que le bien pour tous les êtres animés consiste dans la joie, le plaisir, la volupté, l'agrément et toutes les autres choses de ce genre. Je soutiens, au contraire, que ce n'est pas cela, et que la sagesse, l'intelligence, la mémoire, et tout ce qui est de même nature, comme l'opinion droite et les raisonnements vrais, sont meilleurs et plus précieux que le plaisir pour tous les êtres qui peuvent posséder ces avantages, et ce qu'il y a de plus utile pour eux dans le présent et dans l'avenir. N'est-ce point, Philèbe, ce que nous disons l'un et l'autre ?

PHILÈBE. C'est cela même, Socrate.

SOCRATE. Eh bien, Protarque, te charges-tu de la discussion qu'on te remet entre les mains ?

Digitized by Google

PROTARQUE. C'est une nécessité que je m'en charge, puisque le beau Philèbe a perdu courage.

SOCRATE. Il faut absolument que nous parvenions à ce qu'il y a de vrai en cette matière.

PROTARQUE. Sans doute il le faut.

SOCRATE. Allons, outre ce qui vient d'être dit, convenons encore de ceci.

PROTARQUE. De quoi?

SOCRATE. Que nous entreprenons l'un et l'autre d'expliquer quelle est la manière d'être et la disposition de l'âme capable de procurer à tous les hommes une vie heureuse. N'est-ce pas là ce que nous proposons?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Ne dites-vous point, Philèbe et toi, que cette manière d'être consiste dans le plaisir; et moi, qu'elle consiste dans la sagesse?

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Mais que serait-ce si nous en découvrions quelque autre préférable à ces deux-là! N'est-il pas vrai que, si nous trouvons qu'elle a plus d'affinité avec le plaisir, nous aurons, à la vérité, le dessous, toi et moi, vis-à-vis de ce troisième genre de vie, qui renferme essentiellement le plaisir et la sagesse; mais que la vie voluptueuse l'emportera sur la vie sage?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Et que si elle approche davantage de la sagesse, la sagesse triomphera du plaisir, et celui-ci sera vaincu? Êtes-vous d'accord avec moi là-dessus? Qu'en pensez-vous l'un et l'autre?

PROTARQUE. Pour moi, il me paraît que cela est évident.

SOCRATE. Et toi, Philèbe, que t'en semble?

PHILÈBE. Je pense et je penserai toujours que la victoire est tout entière du côté du plaisir. Tu en jugeras toi-même, Protarque.

PROTARQUE. Puisque tu nous as remis la discussion,

Digitized by Google

Philèbe, tu n'es plus le maître d'accorder ou de contester rien à Socrate.

PHILÈBE. Tu as raison. Ainsi ma conscience est déchargée, et dès à présent j'en prends la déesse elle-même à témoin.

PROTARQUE. Nous te rendrons aussi témoignage auprès d'elle que tu as parlé comme tu fais. A présent, Socrate, essayons d'achever cette dispute avec l'agrément de Philèbe ou de quelque manière qu'il prenne la chose.

SOCRATE. Il nous faut essayer en commençant par cette même déesse qui s'appelle Vénus, à ce que dit Philèbe, mais dont le véritable nom est le Plaisir.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. En tout temps, Protarque, ma crainte au sujet des noms des dieux est au-dessus de toutes les craintes humaines, et je donne maintenant à Vénus le nom qui lui plaira davantage. Quant au plaisir, je sais qu'il a plus d'une forme; et, comme je l'ai dit, il nous faut commencer par l'examiner et considérer quelle est sa nature. A son nom seul, on le prendrait pour une chose simple; néanmoins il prend des formes de toute espèce et à quelques égards dissemblables entre elles. En effet, fais-y attention. Nous disons que l'homme débauché goûte du plaisir dans le libertinage, et que l'homme tempérant en goûte aussi dans la pratique même de la tempérance; que l'insensé plein d'opinions et d'espérances folles a du plaisir, et que le sage en trouve pareillement dans la sagesse. Or, si on osait dire que ces deux espèces de plaisir sont semblables entre elles, ne passerait-on point à juste titre pour un extravagant?

PROTARQUE. Il est vrai, Socrate, qu'ils ont une origine différente; mais ils ne sont pas pour cela opposés l'un à l'autre. Car comment le plaisir ne serait-il pas ce qu'il y a au monde de plus semblable au plaisir, c'est-à-dire à lui-même?

SOCRATE. La couleur aussi, merveilleux Protarque, est

Digitized by Google

semblable à la couleur, et, à ce compte, ne différerait en rien par son essence de couleur. Cependant nous savons tous que le noir, outre qu'il est différent du blanc, lui est encore tout à fait opposé. Pareillement, à ne considérer que le genre, toute figure est la même chose qu'une autre figure ; mais, si l'on compare les espèces ensemble, il y en a de très-opposées entre elles, et elles sont diversifiées à l'infini. Nous trouverons beaucoup d'autres choses qui sont dans le même cas. Ainsi, n'ajoute pas foi à la raison que tu viens d'alléguer, qui confond en un les objets les plus contraires.

Or je crains que nous ne découvrions des plaisirs contraires à d'autres plaisirs.

PROTARQUE. Peut-être y en a-t-il. Mais quel tort cela fait-il à l'opinion que je défends?

SOCRATE. C'est, dirons-nous, que ces plaisirs étant dissemblables, tu les appelles d'un nom différent; car tu dis que toutes les choses agréables sont bonnes. Personne, à la vérité, ne te soutiendra que ce qui est agréable n'est point agréable; mais la plupart des plaisirs étant mauvais, et quelques-uns bons, comme nous le prétendons, tu les appelles néanmoins tous du nom de bons, quoique tu reconnaisses dans la dispute qu'ils sont dissemblables, si l'on te force à cet aveu. Quelle qualité commune vois-tu donc également dans les plaisirs bons et mauvais? qui t'engage à leur donner à tous le nom de bien?

PROTARQUE. Comment dis-tu, Socrate? Crois-tu qu'après avoir mis en principe que le plaisir est le bien, on t'accorde et on te laisse passer qu'il y a de certains plaisirs qui sont bons, et d'autres qui sont mauvais?

SOCRATE. Tu avoueras du moins qu'il y en a de dissemblables entre eux, et quelques-uns de contraires?

PROTARQUE. Nullement, du moins en tant qu'ils sont plaisirs.

SOCRATE. Nous retombons de nouveau dans le même discours, Protarque. Nous disons par conséquent qu'un

Digitized by Google

plaisir ne diffère en rien d'un autre, et qu'ils sont tous semblables. Les exemples que j'ai allégués tout à l'heure ne nous blesseront en rien; nous essayerons de dire et nous dirons ce que disent les hommes les plus méprisables et les plus neufs dans l'art de converser.

PROTARQUE. Quoi donc?

SOCRATE. Si, pour t'imiter et te rendre la pareille, je m'avise de soutenir que le plus dissemblable ressemble parfaitement au plus dissemblable, je pourrai faire valoir les mêmes raisons que toi. Par là, nous paraîtrons plus novices dans l'art de discuter qu'il ne convient de l'être, et le sujet que nous traitons nous échappera des mains. Reprenons-le donc; peut-être parviendrons-nous à être de même avis et à nous accorder en quelque point.

PROTARQUE. Dis-moi comment.

SOCRATE. Suppose, Protarque, que tu m'interroges derechef.

PROTARQUE. Sur quoi?

SOCRATE. N'est-il pas vrai que la sagesse, la science, l'intelligence, et toutes les autres choses que j'ai mises au commencement au rang des biens lorsqu'on m'a demandé ce que c'est que le bien, se trouveront dans le même cas que ton plaisir?

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. C'est que toutes les sciences prises ensemble nous paraîtront plusieurs, et quelques-unes dissemblables entre elles. Et même, si par hasard il s'en rencontrait d'opposées, serais-je digne de converser avec toi, si, dans la crainte de reconnaître cette opposition, je disais qu'aucune science n'est différente d'une autre; en sorte que cette conversation n'aboutît qu'à de vains propos, et que nous nous tirassions d'affaire au moyen d'une absurdité?

PROTARQUE. Non, il ne faut pas que rien de pareil nous arrive, il faut seulement tâcher de sortir d'embarras; et pour cela mon avis est que nous convenions de part et d'autre qu'il y a plusieurs plaisirs, et qu'ils sont dissem-

Digitized by Google

blables; plusieurs sciences, et qu'elles sont différentes.

SOCRATE. Ainsi, Protarque, nous ne dissimulerons point la différence qu'il y a entre mon bien et le tien; nous l'exposerons hardiment au grand jour; peut-être qu'après avoir été bien discutés l'un et l'autre, ils nous feront connaître s'il faut dire que le plaisir est le bien, ou si c'est la sagesse, ou une troisième chose. Car nous ne discutons pas sans doute maintenant l'un et l'autre dans la vue que mon opinion l'emporte ou la tienne; mais il faut que nous nous réunissions tous deux en faveur de ce qui est le plus vrai.

PROTARQUE. Il le faut sans contredit.

SOCRATE. Ainsi, fortifions encore davantage ce principe par des aveux mutuels.

PROTARQUE. Quel principe?

SOCRATE. Celui qui cause de grands embarras à tous les hommes : aux uns, parce qu'ils le veulent bien; à d'autres, en certaines rencontres, quoiqu'ils ne le veuillent pas.

PROTARQUE. Explique-toi plus clairement.

SOCRATE. Je parle du principe qui s'est jeté par hasard dans notre entretien, et qui est d'une nature tout à fait extraordinaire. C'est en effet une chose étrange à dire que *plusieurs sont un*, et qu'*un est plusieurs*; et il est aisé de disputer contre quiconque soutient en cela le pour ou le contre.

PROTARQUE. As-tu ici en vue ce qu'on dit, que moi Protarque, par exemple, je suis un par nature, et ensuite qu'il y a plusieurs *moi* contraires les uns aux autres, prétendant que le même homme est grand et petit, pesant et léger, et mille autres choses semblables?

SOCRATE. Tu viens de dire, Protarque, touchant l'unité et la pluralité, une de ces merveilles qui sont connues de tout le monde; et presque tous sont d'accord aujourd'hui qu'il ne faut point toucher à de semblables questions, que l'on regarde comme puériles, triviales, et comme n'étant bonnes qu'à arrêter dans la dispute. On ne veut pas même

Digitized by Google

qu'on s'amuse aux questions suivantes : Lorsque quelqu'un ayant séparé par le discours tous les membres et toutes les parties d'une chose, et avoué que tout cela n'est que cette chose qui est une, se moque ensuite de lui-même et se réfute, comme ayant été réduit à admettre des chimères, savoir que l'unité est multiple et infinie, et que la pluralité n'est qu'une.

PROTARQUE. Quelles sont donc sur ce même sujet les autres merveilles dont tu veux parler, Socrate, qui font du bruit, et sur lesquelles on n'est point encore d'accord?

SOCRATE. C'est, mon enfant, lorsque cette unité n'est point prise parmi les choses sujettes à la naissance et à la mort, comme celles dont nous venons de faire mention. Car en ce cas, et quand il est question de cette espèce d'unité, on convient, ainsi que nous le disions en ce moment, qu'il ne faut point entreprendre de réfuter personne. Mais lorsqu'on suppose une idée d'homme, une idée de bœuf, une idée de beauté et de bonté, c'est sur ces unités et les autres de même nature que l'on s'échauffe beaucoup en disputant, et que les sentiments sont partagés.

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. Premièrement, on conteste si l'on doit admettre ces sortes d'unités comme réellement existantes; puis on demande comment chacune d'elles étant toujours la même, et ne pouvant ni naître ni périr, peut, malgré cela, être très-constamment la même. Ensuite, il faut dire que cette unité existe fractionnée et multiple dans les êtres soumis à la génération et infinis en nombre, ou qu'elle est tout entière et séparée d'elle-même dans chacun; ce qui paraît la chose du monde la plus impossible, qu'une seule et même unité existe à la fois dans une et dans plusieurs choses. Ce sont ces questions, Protarque, sur cette manière d'être un et plusieurs, qui causent les plus grands embarras lorsqu'on y répond mal, et répandent les plus grandes clartés lorsqu'on y répond bien.

Digitized by Google

PROTARQUE. N'est-ce point par là, Socrate, qu'il nous faut d'abord entrer en matière?

SOCRATE. Oui, à ce que je pense.

PROTARQUE. Sois donc persuadé que tous tant que nous sommes nous pensons comme toi sur ce point. Pour Philèbe, peut-être est-ce le mieux de ne pas lui demander son avis, de peur, comme l'on dit, de déranger ce qui est bien.

SOCRATE. A la bonne heure. Par où entamerons-nous cette controverse, qui a plusieurs branches et plusieurs formes? n'est-ce point par ici?

PROTARQUE. Par où?

SOCRATE. Je dis que ce rapport d'un et plusieurs se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui, dans chacune des choses dont on parle. Jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'exister; mais, autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert de cette formule pour la première fois s'en réjouit d'ordinaire autant que s'il avait découvert un trésor de sagesse : la joie le transporte jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le divisant par morceaux. Il se jette d'abord lui-même plus qu'aucun autre dans l'embarras, ensuite tous ceux qui l'approchent, qu'ils soient plus jeunes, plus vieux ou de même âge que lui; il ne fait quartier ni à son père, ni à sa mère, ni à aucun de ceux qui l'écoutent; il attaque non-seulement les hommes, mais même en quelque sorte tous les êtres, et je réponds qu'il n'épargnerait aucun barbare s'il pouvait se procurer un truchement.

PROTARQUE. Ne vois-tu point, Socrate, que nous sommes en grand nombre, et tous jeunes gens; et ne crains-tu pas que, nous joignant à Philèbe, nous ne tombions sur toi si tu nous insultes? Quoi qu'il en soit (car nous comprenons

Digitized by Google

ta pensée), s'il y a quelque moyen, quelque expédient de faire sortir paisiblement tout ce tumulte de notre conversation, et de trouver un chemin plus beau que celui-là pour parvenir au but de nos recherches, fais tes efforts pour y entrer, nous te suivrons de tout notre pouvoir; car la dispute présente, Socrate, n'est point de petite conséquence.

SOCRATE. Je le sais bien, mes enfants, comme vous appelle Philèbe. Il n'y a point et il ne peut y avoir de méthode plus belle que celle que je recherche de tout temps; mais elle a échappé déjà un grand nombre de fois à mes poursuites, me laissant seul et dans l'embarras.

PROTARQUE. Quelle est-elle? nomme-la seulement.

SOCRATE. Il n'est pas bien malaisé de la faire connaître, mais il est très-difficile de s'en servir. Toutes les découvertes où l'art entre pour quelque chose qui ont jamais été faites n'ont été mises au jour que par elle. Vois quelle est cette méthode dont je parle.

PROTARQUE. Dis seulement.

SOCRATE. Autant que j'en puis juger, c'est un présent fait aux hommes par les dieux, qui nous a été envoyé du ciel par quelque Prométhée avec un feu très-éclatant. Les anciens, qui valaient mieux que nous et demeuraient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses à qui l'on attribue une existence éternelle sont composées *d'un et de plusieurs*, et réunissent en elles par leur nature le fini et l'infini. Que, telle étant la disposition des choses, il fallait dans la recherche de chaque objet s'attacher toujours à la découverte d'une seule idée; qu'on trouverait qu'il y en a une, et que, l'ayant découverte, il fallait examiner si, après celle-là, il y en a deux, sinon trois, ou quelque autre nombre; ensuite faire la même chose par rapport à chacune de ces idées jusqu'à ce qu'on vît non-seulement que l'idée primitive est une, multiple et infinie, mais encore combien d'idées elle contient en soi; qu'on ne devait point appliquer à la multi-

Digitized by Google

tude l'idée de l'infini avant que d'avoir saisi par la pensée le nombre déterminé qui est en elle entre l'infini et l'unité; qu'alors seulement on pouvait laisser chaque individu aller se perdre dans l'infini. Les dieux donc, comme j'ai dit, nous ont ainsi donné cette méthode d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui font *un* à l'aventure, et *plusieurs* plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. Après l'unité ils passent tout de suite à l'infini, et les nombres intermédiaires leur échappent. Cependant ce sont ces nombres qui font la différence entre une discussion sérieuse et une vaine dispute.

PROTARQUE. Je crois, Socrate, comprendre une partie de ce que tu dis; mais j'aurais besoin sur certains points d'une explication plus claire.

SOCRATE. Ce que j'ai dit, Protarque, se conçoit clairement en l'appliquant aux lettres : vois ce qui en est dans les choses qu'on t'a apprises dès l'enfance.

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. La voix qui nous sort de la bouche est une et en même temps infinie en nombre pour tous et pour chacun.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Nous ne sommes point encore savants par l'un ni par l'autre de ces points, ni parce que nous connaissons en quoi la voix est infinie, ni parce que nous connaissons en quoi elle est une. Mais ce qui rend grammairien chacun de nous est de savoir combien il y a de sons articulés et quels ils sont.

PROTARQUE. Cela est très-vrai.

SOCRATE. C'est aussi la même chose qui fait le musicien.

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. La voix considérée par rapport à cet art est une en lui.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Mettons-en de deux sortes, l'une grave, l'au-

Digitized by Google

tre aiguë, et une troisième uniforme pour le ton, n'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Si tu ne sais que cela, tu n'es point encore habile dans la musique; et si tu l'ignores, tu n'es, pour ainsi dire, capable de rien en ce genre.

PROTARQUE. Non assurément.

SOCRATE. Mais, mon cher ami, ce n'est qu'après que tu as connu le nombre des intervalles de la voix, tant pour le son aigu que pour le son grave, la qualité et les bornes de ces intervalles, et les accords ou systèmes qui en résultent; systèmes que les anciens ont découverts, et qu'ils nous ont laissés, à nous qui marchons sur leurs traces, voulant qu'on les appelât du nom d'harmonie; comme aussi ils nous ont appris que des propriétés semblables se trouvent dans les mouvements du corps, et qu'étant mesurées par les nombres elles doivent s'appeler rhythmes et mesures, et en même temps que nous devons faire réflexion qu'il faut procéder de cette manière dans l'examen de tout ce qui est un et plusieurs; oui, ce n'est qu'après avoir compris tout cela que tu es devenu savant; et lorsque, en suivant la même méthode, tu es parvenu à connaître quelque autre chose que ce soit, tu as acquis l'intelligence de cette chose. Mais la multitude qui se trouve dans les individus et leur nombre qui manque de limites est cause que d'ordinaire tu manques d'intelligence, et que tu ne mérites pas qu'on fasse estime et compte de toi, parce que jamais tu n'as fais le compte précis d'aucune chose.

PROTARQUE. Il me paraît, Philèbe, que ce que vient de dire Socrate est parfaitement bien dit.

PHILÈBE. Je pense de même : mais que nous fait ce discours, et où en veut-il venir?

SOCRATE. Philèbe nous a fait cette question fort à propos, Protarque.

Digitized by Google

PROTARQUE. Assurément : réponds-lui donc.

SOCRATE. Je le ferai après que j'aurai dit encore un mot sur cette matière. De même que, lorsqu'on a pris une unité quelconque, il ne faut pas, disons-nous, jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre ; ainsi, au contraire, quand on est forcé de prendre d'abord l'infini, il ne faut point passer tout de suite à l'unité, mais porter les regards sur un certain nombre qui renferme une quantité particulière d'individus et aboutir enfin à l'unité. Tâchons de concevoir ceci en prenant de nouveau les lettres pour exemple.

PROTARQUE. Comment ?

SOCRATE. Après qu'on eut remarqué que la voix était infinie, soit que cette découverte vienne d'un dieu ou de quelque homme divin, comme on le raconte en Égypte d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles, comme étant, non pas un, mais plusieurs ; et puis d'autres lettres qui, sans être des voyelles, ont pourtant un certain son ; et connut qu'elles avaient pareillement un nombre déterminé ; il distingua encore une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes : après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son ; ensuite il en fit autant par rapport aux voyelles et aux moyennes, jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne pourrait apprendre aucune de ces lettres toute seule et sans les apprendre toutes, il en imagina le lien comme étant un ; et, se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un seul art.

PHILÈBE. J'ai compris ceci, Protarque, plus clairement que ce qui a été dit précédemment, et l'un m'a servi à concevoir l'autre. Mais à présent, ainsi qu'un peu plus haut, je trouve toujours la même chose à redire à ce discours.

Digitized by Google

SOCRATE. N'est-ce point, Philèbe, quel rapport a tout ceci à notre sujet ?

PHILÈBE. Oui, c'est ce que nous cherchons depuis longtemps, Protarque et moi.

SOCRATE. En vérité, vous êtes au milieu de ce que vous cherchez, dites-vous, depuis tant de temps.

PHILÈBE. Comment ?

SOCRATE. Notre entretien n'a-t-il point pour objet dès le commencement la sagesse et le plaisir, pour savoir laquelle de ces deux choses est préférable à l'autre ?

PHILÈBE. Sans contredit.

SOCRATE. Ne disons-nous point que chacune d'elles est une ?

PHILÈBE. Assurément.

SOCRATE. Eh bien, le discours que vous venez d'entendre vous demande comment chacune d'elles est une et plusieurs, et comment elles ne sont pas tout de suite infinies, mais contiennent l'une et l'autre un certain nombre avant que chacune parvienne à l'infini.

PROTARQUE. Socrate, après nous avoir fait faire je ne sais comment bien des circuits, nous a jetés, Philèbe, dans une question qui n'est point aisée. Vois qui de nous deux y répondra. Peut-être est-il ridicule qu'ayant pris ta place dans cette dispute, et m'étant engagé à la soutenir, je te somme de répondre, parce que je ne suis pas en état de le faire. Mais je pense qu'il serait plus ridicule encore que nous ne pussions répondre ni l'un ni l'autre. Vois donc quel parti nous prendrons. Car il me paraît que Socrate nous demande si le plaisir a des espèces ou non, combien il y en a et quelles elles sont, et qu'il attend de nous la même chose par rapport à la sagesse.

SOCRATE. Tu dis très-vrai, fils de Callias. En effet, si nous ne pouvons satisfaire à cette question sur tout ce qui est un, semblable à soi et toujours le même, et sur son contraire, aucun de nous, comme l'a montré le discours

Digitized by Google

précédent, ne sera jamais habile le moins du monde en quoi que ce soit.

PROTARQUE. Il y a toute apparence, Socrate, que la chose est ainsi. A la vérité, il est beau pour le sage de tout connaître; mais il me semble qu'il y a un second degré [1], qui est de ne pas se méconnaître soi-même.

Je vais te dire pourquoi je parle de la sorte. Tu nous as accordé cet entretien, Socrate, et tu t'es livré à nous pour découvrir ensemble quel est le meilleur des biens humains. Philèbe ayant dit que c'est le plaisir, l'agrément, la joie, tu as soutenu, au contraire, que les meilleurs biens ne sont point ceux-là, mais d'autres; et si, à dessein, nous nous les rappelons souvent à nous-mêmes, ce n'est pas sans raison, mais afin de les graver dans notre mémoire, et de pouvoir les examiner les uns et les autres. Tu dis donc, et il faut aussi, à ce qu'il semble, ajouter que c'est avec raison, que l'intelligence, la science, la prudence, l'art et les autres biens de ce genre sont d'un ordre supérieur au plaisir, et qu'il faut travailler à les acquérir, et non pas les autres. La dispute s'étant ainsi engagée des deux côtés, nous t'avons menacé en badinant de ne pas te laisser retourner chez toi que cette question ne fût suffisamment décidée. Tu as consenti, et tu t'es donné à nous à cette fin.

Nous te disons donc, comme les enfants, qu'on ne peut plus reprendre ce qui a été une fois bien donné. Ainsi cesse de t'opposer, comme tu fais, à ce que je viens de dire.

SOCRATE. Comment fais-je donc?

PROTARQUE. Tu nous jettes dans l'embarras, et tu nous proposes des questions auxquelles nous ne pouvons donner sur-le-champ une réponse satisfaisante. Car ne nous imaginons pas que le but de cet entretien soit de nous réduire tous à ne savoir que dire. Mais lorsque nous

[1] Le grec porte, *une seconde navigation*, expression proverbiale.

Digitized by Google

serons hors d'état de te répondre, ce sera à toi de le faire : tu nous l'as promis. Sur cela, délibère s'il faut que tu nous donnes la division du plaisir et de la science en leurs espèces, ou si tu la laisseras là, au cas que tu puisses et que tu veuilles nous expliquer d'une autre manière le sujet de notre dispute.

SOCRATE. Après ce que je viens d'entendre, il ne faut plus que j'appréhende rien de fâcheux de votre part. Ces mots, *si tu veux*, me délivrent de toute crainte à cet égard. De plus, il me paraît que quelque dieu m'a rappelé certaines choses à la mémoire.

PROTARQUE. Comment, et quelles sont-elles?

SOCRATE. Je me souviens à ce moment d'avoir entendu dire autrefois, soit en songe, soit étant éveillé, au sujet du plaisir et de la sagesse, que le bien n'est ni l'un ni l'autre, mais une troisième chose, différente de celles-ci, et meilleure que toutes les deux. Or, si nous découvrons avec évidence que cela est ainsi, il ne reste plus au plaisir d'espérance de la victoire; car le bien ne sera plus la même chose que lui. N'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Nous n'aurons plus besoin, après cela, je pense, de diviser le plaisir en ses espèces; la suite de ce discours le montrera plus clairement.

PROTARQUE. Tu as fort bien commencé, achève de même.

SOCRATE. Convenons auparavant ensemble de quelques points peu considérables.

PROTARQUE. De quoi?

SOCRATE. Est-ce une nécessité que la condition du bien soit parfaite ou qu'elle ne le soit point?

PROTARQUE. Elle est la plus parfaite de toutes, Socrate.

SOCRATE. Mais, quoi! le bien est-il suffisant par lui-même?

PROTARQUE. Sans contredit, et c'est en cela que consiste sa différence d'avec tout le reste.

Digitized by Google

SOCRATE. Ce qu'il me paraît le plus indispensable d'affirmer de lui, c'est que tout ce qui le connaît le recherche, le désire, s'efforce d'y atteindre et de le posséder, se mettant peu en peine de toutes les autres choses, hormis celles qui peuvent conduire à sa possession.

PROTARQUE. On ne peut point ne pas convenir de tout ceci.

SOCRATE. Examinons à présent et jugeons la vie de plaisir et la vie de sagesse, les prenant chacune à part.

PROTARQUE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Que la sagesse n'entre pour rien dans la vie de plaisir, ni le plaisir dans la vie de sagesse. Car, si l'un des deux est le bien, il faut qu'il n'ait plus absolument besoin de rien; et si l'un ou l'autre nous paraît avoir besoin de quelque autre chose, il n'est pas le vrai bien que nous cherchons.

PROTARQUE. Comment le serait-il?

SOCRATE. Essayerons-nous d'en faire l'épreuve sur toi-même?

PROTARQUE. Sans difficulté.

SOCRATE. Réponds-moi donc.

PROTARQUE. Parle.

SOCRATE. Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs?

PROTARQUE. Pourquoi non?

SOCRATE. S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir encore besoin de quelque autre chose?

PROTARQUE. D'aucune.

SOCRATE. Examine bien si tu n'aurais besoin ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner quand il serait nécessaire, ni de rien de semblable : quoi! pas même de voir?

PROTARQUE. A quoi bon? Avec le sentiment du plaisir, j'aurais tout.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que, vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grands plaisirs?

Digitized by Google

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Mais n'ayant ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni opinion vraie, c'est une nécessité premièrement que tu ignores si tu goûtes du plaisir ou non, puisque tu es privé de toute réflexion.

PROTARQUE. Cela est nécessaire.

SOCRATE. Pareillement, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te souviennes point si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment présent; de plus, que, n'ayant aucune opinion vraie, tu ne te figures pas avoir du plaisir dans le temps que tu en sens, et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu auras du plaisir dans le temps à venir; en un mot, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'une éponge, ou de ces espèces d'animaux marins qui vivent enfermés dans des coquillages. Cela est-il vrai, ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état?

PROTARQUE. Et comment s'en formerait-on une autre idée!

SOCRATE. Eh bien, une pareille vie est-elle désirable?

PROTARQUE. Ce discours, Socrate, me met dans le cas de ne savoir absolument que dire.

SOCRATE. Ne nous décourageons donc pas encore : passons à la vie de l'intelligence, et considérons-la.

PROTARQUE. De quelle vie parles-tu?

SOCRATE. Quelqu'un de nous voudrait-il vivre ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature?

PROTARQUE. Ni l'une ni l'autre vie, Socrate, ne me paraît digne d'envie, et je ne crois pas qu'elle paraisse jamais telle à personne.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais, quoi! si on réunissait ensemble ces deux vies, Protarque, et qu'on n'en fît qu'une de leur mélange, en sorte qu'elle tînt de l'une et de l'autre?

PROTARQUE. Parles-tu de la vie où le plaisir, l'intelligence et la sagesse entreraient en commun?

SOCRATE. Oui, je parle de celle-là même.

PROTARQUE. Il n'est personne qui ne la choisît préférablement à celle qu'il te plaira des deux autres; je ne dis pas celui-ci, et non point celui-là, mais tout le monde sans exception.

SOCRATE. Concevons-nous ce qui résulte à présent de ce qu'on vient de dire?

PROTARQUE. Oui : c'est que, des trois genres de vie qu'on a proposés, il y en a deux qui ne sont ni suffisants par eux-mêmes, ni désirables pour aucun homme, ni pour aucun animal.

SOCRATE. N'est-ce pas désormais une chose évidente à l'égard de ces deux vies que le bien ne se rencontre ni dans l'une ni dans l'autre, puisque, si cela était, elle serait suffisante, parfaite, digne du choix de toutes les plantes et de tous les animaux, qui seraient en état de vivre de cette manière; et que, si quelqu'un de nous s'attachait à une autre condition, ce choix serait contre la nature de ce qui est véritablement désirable, et un effet involontaire de l'ignorance ou de quelque fâcheuse nécessité?

PROTARQUE. Il paraît effectivement que la chose est ainsi.

SOCRATE. Nous avons donc, ce me semble, suffisamment démontré que la déesse de Philèbe ne doit pas être regardée comme étant la même chose que le bien.

PHILÈBE. Ton intelligence, Socrate, n'est pas le bien non plus; car elle est sujette aux mêmes reproches.

SOCRATE. Oui, la mienne peut-être, Philèbe; pour ce qui est de l'intelligence véritable à la fois et divine, je ne pense pas qu'il en soit de même, mais je m'imagine que c'est tout autre chose. Ainsi je ne dispute point contre

Digitized by Google

la vie mixte la victoire en faveur de l'intelligence; mais il faut voir et examiner quel parti nous prendrons par rapport au second prix. Peut-être dirons-nous, moi que l'intelligence, toi que le plaisir est la principale cause du bonheur de cette vie mixte; et de cette sorte, quoique ni l'un ni l'autre ne soit le bien, l'un ou l'autre pourrait être regardé comme en étant la cause. Par rapport à ce point, je suis plus disposé que jamais à soutenir contre Philèbe que, quelle que soit la chose qui rend cette vie mélangée désirable et bonne, l'intelligence a plus d'affinité et de ressemblance avec elle que le plaisir; et, dans cette supposition, on peut dire avec vérité que le plaisir n'a droit de prétendre ni au premier ni au second prix; il est même bien éloigné du second, s'il faut que nous ajoutions foi pour le présent à mon intelligence.

PROTARQUE. Il me paraît, Socrate, que le plaisir est terrassé, comme frappé en quelque sorte par les raisons que tu viens d'exposer; car il aspirait au premier prix, et le voilà par terre. Mais, selon les apparences, il faut dire aussi que l'intelligence avait tort de prétendre à la victoire, puisqu'elle est dans le même cas. Si le plaisir se voyait de plus privé du second prix, ce serait une ignominie pour lui auprès de ses amants, qui ne le trouveraient plus revêtu de la même beauté.

SOCRATE. Mais, quoi! ne vaut-il pas mieux le laisser désormais tranquille, au lieu de l'affliger en lui faisant subir l'examen le plus rigoureux et le poussant à bout?

PROTARQUE. C'est comme si tu ne disais rien, Socrate.

SOCRATE. Est-ce parce que j'ai dit affliger le plaisir; ce qui est une chose impossible?

PROTARQUE. Non-seulement pour cela, mais parce que tu ne sais point qu'aucun de nous ne te laissera partir jusqu'à ce que cette dispute soit entièrement terminée.

SOCRATE. Dieux! quel long discours, Protarque, il nous reste encore! J'ajoute même qu'il n'est nullement aisé pour le présent; car, si nous aspirons au second

Digitized by Google

prix en faveur de l'intelligence, je vois qu'il nous faudra employer d'autres moyens et pour ainsi dire d'autres traits que ceux du discours précédent. Il en est pourtant quelques-uns qui pourront encore nous servir. Il le faut donc?

PROTARQUE. Comment ne le faudrait-il pas!

SOCRATE. Tâchons d'être sur nos gardes en établissant le commencement de ce nouveau discours.

PROTARQUE. Quel est ce commencement?

SOCRATE. Partageons en deux, ou plutôt, si tu veux, en trois, tous les êtres de cet univers.

PROTARQUE. Explique-toi.

SOCRATE. Reprenons quelque chose de ce qui a été dit.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. N'avons-nous pas dit que Dieu a enseigné que les êtres étaient les uns infinis, les autres finis?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Comptons donc ces êtres pour deux espèces, et mettons pour une troisième celle qui résulte du mélange de ces deux-ci. Mais je me rends passablement ridicule, à ce que je vois, avec mes divisions d'espèces et ma manière de les compter.

PROTARQUE. Que veux-tu dire, mon cher?

SOCRATE. Il me paraît que j'ai encore besoin d'un quatrième genre.

PROTARQUE. Quel est-il?

SOCRATE. Saisis par la pensée la cause du mélange des deux premières espèces, et mets-la avec les trois autres pour la quatrième.

PROTARQUE. N'aurais-tu pas affaire d'une cinquième qui puisse en faire la séparation?

SOCRATE. Peut-être; mais en ce moment je ne le pense pas. En tout cas, si j'en ai besoin, tu ne trouveras pas mauvais que j'aille à la poursuite d'un cinquième genre?

PROTARQUE. Non.

Digitized by Google

SOCRATE. De ces quatre espèces mettons-en d'abord trois à part; essayons ensuite d'examiner les deux premières, qui ont bien des branches et des divisions; puis, les comprenant chacune sous une seule idée, tâchons de découvrir par où elles sont l'une et l'autre un et plusieurs.

PROTARQUE. Si tu veux t'expliquer plus clairement à ce sujet, peut-être pourrai-je te suivre.

SOCRATE. Je parle donc des deux espèces que j'ai posées d'abord, l'une infinie, l'autre finie. Je vais m'efforcer de vous montrer que l'infini est en quelque sorte plusieurs. Quant au fini, qu'il nous attende.

PROTARQUE. Il attendra.

SOCRATE. Vois donc. Ce que je t'exhorte à considérer est difficile et sujet à contestation. Cependant vois. En premier lieu examine si tu découvriras du fini dans le plus chaud et le plus froid, ou si le plus et le moins qui se trouvent dans cette espèce d'êtres, tandis qu'ils s'y trouvent, ne leur permettent point d'avoir une fin; car, dès le moment que la fin survient, ces deux êtres ne sont plus.

PROTARQUE. Cela est très-vrai.

SOCRATE. Le plus et le moins, disons-nous, se rencontrent donc toujours dans le plus chaud et le plus froid?

PROTARQUE. Oui certes.

SOCRATE. Ainsi la raison nous fait toujours entendre que ces deux choses n'ont pas de fin; et, n'ayant pas de fin, elles sont nécessairement infinies.

PROTARQUE. Très-fort, Socrate.

SOCRATE Tu as compris à merveille ma pensée, mon cher Protarque, et tu me rappelles que le terme de *fort*, dont tu viens de te servir, et celui de *doucement*, ont la même propriété que le plus et le moins; car, quelque part qu'ils se trouvent, ils ne souffrent point que la chose ait une quantité déterminée, mais il faut toujours qu'elle soit plus forte relativement à une autre plus douce; et, produi-

Digitized by Google

sant dans toutes les actions des effets contraires, font naître le plus grand et le moindre, et font dispa le combien.

En effet, comme il a été dit, s'ils ne faisaient pas raître le combien, et qu'ils le laissassent lui et la n prendre la place du plus et du moins, du *fort* et du *ment*, dès lors ils ne subsisteraient plus dans le lieu occupaient. Ayant admis le combien, ils ne seraien ni plus chauds ni plus froids; car le plus chaud croî jours sans jamais s'arrêter, et le plus froid pareille au lieu que le combien est fixe, et cesse d'être dès qu en avant. D'où il suit que le plus chaud est infini ain son contraire.

PROTARQUE. Du moins la chose paraît telle, Soc Mais, comme tu disais, cela n'est point aisé à compre Peut-être qu'en y revenant à plusieurs reprises, nous berons parfaitement d'accord, toi qui interroges et qui réponds.

SOCRATE. Tu as raison, et c'est ce que nous tâche de faire. Pour le présent, vois si nous admettrons ce ca tère distinctif de la nature de l'infini, pour ne pas t nous étendre en les parcourant tous.

PROTARQUE. De quel caractère parles-tu?

SOCRATE. Tout ce qui nous paraîtra devenir plus moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le t et les autres qualités semblables, il nous faut le rassemb en quelque sorte en un, en le rangeant dans l'espèce l'infini, suivant ce qui a été dit plus haut, qu'il fallait, a tant qu'il se peut, réunir et marquer du sceau de l'un les choses séparées et partagées en plusieurs branches, s t'en souvient.

PROTARQUE. Je m'en souviens.

SOCRATE. Ainsi il paraît que nous ferons bien de mett dans la classe du fini ce qui n'admet point ces qualités, reçoit les qualités contraires, premièrement l'égal et l'ég lité, ensuite le double et tout ce qui est dans le rappo

Digitized by Google

ombre à un autre nombre, et d'une mesure à une
nesure. Qu'en penses-tu ?

TARQUE. Ce sera très-bien fait, Socrate.

RATE. Soit. Sous quelle idée nous représenterons-
t troisième espèce, qui résulte du mélange des deux

TARQUE. C'est ce que tu m'apprendras, comme j'es-

RATE. Ce ne sera pas moi, mais un dieu, si quelque
aigne exaucer mes prières.

TARQUE. Prie donc et réfléchis.

RATE Je réfléchis ; et il me semble, Protarque, que
ne divinité nous a été favorable en ce moment.

TARQUE. Comment dis-tu cela, et à quelle marque le
nais-tu ?

RATE. Je te le dirai : donne-moi toute ton attention.

OTARQUE. Tu n'as qu'à parler.

RATE. Nous parlions tout à l'heure du plus chaud et
lus froid, n'est-ce pas ?

OTARQUE. Oui.

RATE. Ajoutes-y donc le plus sec et le plus humide,
lus et le moins nombreux, le plus vite et le plus lent,
lus grand et le plus petit, et tout ce que nous avons
pris ci-dessus dans une seule espèce, savoir : celle qui
bit le plus et le moins.

ROTARQUE. Tu parles apparemment de celle de l'in-
i.

SOCRATE. Oui. Mêle présentement avec cette espèce les
productions de celle du fini.

PROTARQUE. Quelles productions ?

SOCRATE. Celles qui ont la forme du fini, que nous au-
ons dû rassembler sous une seule idée, comme nous
vons fait par rapport aux productions de l'infini, et que
ous n'avons pas rassemblées. Mais peut-être le feras-tu
out à l'heure : car, ces deux espèces étant réunies, celle-
i se montrera à nos yeux.

Digitized by Google

PROTARQUE. Quelles productions enfin, et comment l'entends-tu?

SOCRATE. J'entends celles de l'égal, du double; celles, en un mot, qui font cesser l'inimitié entre les deux contraires, et produisent entre eux la proportion et l'accord au moyen du nombre.

PROTARQUE. Je conçois. Il me paraît que tu veux dire que, si on mêle ensemble ces deux espèces, il résultera de chaque mélange certaines choses.

SOCRATE. Et je crois ne pas me tromper.

PROTARQUE. Ainsi poursuis.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que dans les maladies le juste mélange du fini et de l'infini produit la santé?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Que le même mélange, lorsqu'il se fait en ce qui est aigu et grave, vite et lent, et qui appartient à l'infini, y imprime le même caractère ou la forme du fini, et donne la plus grande perfection à toute la musique?

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Pareillement, lorsqu'il a lieu à l'égard du froid et du chaud, il en ôte le trop et l'infini, et y substitue la mesure et la proportion?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Les saisons et tout ce qu'il y a de beau dans la nature ne naît-il pas de ce mélange de l'infini et du fini?

PROTARQUE. Sans difficulté.

SOCRATE. Je passe sous silence une infinité d'autres choses, telles que la beauté et la force avec la santé, et dans les âmes de même d'autres qualités en grand nombre et très-belles. En effet ta déesse elle-même, beau Philèbe, faisant réflexion à la dépravation des hommes et à leurs excès en tout genre, et voyant qu'ils ne mettent aucune borne à leurs plaisirs et à l'accomplissement de leurs désirs, y a fait entrer la loi et l'ordre, qui sont du genre fini. Tu prétends que borner le plaisir c'est le détruire; et

Digitized by Google

moi je soutiens, au contraire, que c'est le conserver. Protarque, que t'en semble?

PROTARQUE. Je suis tout à fait de ton avis, Socrate.

SOCRATE. J'ai expliqué les trois premières espèces, si tu me comprends.

PROTARQUE. Je crois te comprendre. Tu composes, ce me semble, la première espèce de l'infini, et la seconde du fini : pour la troisième, je ne conçois pas bien ce que tu entends par là.

SOCRATE. Cela vient, merveilleux Protarque, de ce que la multitude des productions de cette troisième espèce l'a effrayé. Cependant l'infini nous a offert aussi un grand nombre : mais comme elles portaient toutes l'empreinte du plus et du moins, elles se sont présentées à nous sous une seule idée.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Pour le fini, il n'avait pas beaucoup de productions, et nous n'avons pas contesté qu'il ne fût pas un de sa nature.

PROTARQUE. Comment aurions-nous pu le contester?

SOCRATE. En aucune manière. Dis donc que je mets pour la troisième tout ce qui est produit par le mélange des deux autres, et que les mesures qui accompagnent le fini font passer de la génération à l'être.

PROTARQUE. J'entends.

SOCRATE. Outre ces trois genres, il faut voir quel est celui que nous avons dit être le quatrième. Nous allons faire cette recherche en commun. Vois s'il te paraît nécessaire que tout ce qui devient devienne en vertu de quelque cause.

PROTARQUE. Il me le semble : car comment pourrait-il devenir sans cela?

SOCRATE. N'est-il pas vrai que la nature de ce qui produit ne diffère de la cause que de nom, en sorte qu'on peut dire avec raison que la cause et ce qui produit sont une même chose?

Digitized by Google

PROTARQUE. Oui, avec raison.

SOCRATE. Pareillement, nous trouverons, comme tout à l'heure, qu'entre ce qui est produit et ce qui devient il n'y a aucune différence, si ce n'est de nom. N'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Ce qui produit ne précède-t-il point toujours par sa nature, et ce qui est fait et devient ne marche-t-il point après?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Ce sont, par conséquent, deux choses et non pas la même, que la cause et ce que la puissance de la cause fait passer à l'existence?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Or, les choses produites et celles dont elles sont produites nous ont fourni trois espèces.

PROTARQUE. Oui vraiment.

SOCRATE. Disons donc que la cause productrice de toutes ces choses constitue une quatrième espèce, et qu'il est suffisamment démontré qu'elle diffère des trois autres.

PROTARQUE. Elle en diffère en effet.

SOCRATE. Ces quatre espèces ainsi distinguées, il est à propos, pour les mieux graver chacune dans notre mémoire, de les compter par ordre.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Ainsi, je mets pour la première l'infini, pour la seconde le fini; puis, pour la troisième, la substance produite du mélange des deux premières, et pour la quatrième, la cause de ce mélange et de cette production. Ne fais-je point quelque faute en cela?

PROTARQUE. Et comment?

SOCRATE. Voyons, que nous reste-t-il à dire à présent, et quel est le dessein qui nous a conduits jusqu'ici; n'est-ce point ceci : nous cherchions si le second prix appartient au plaisir ou à la sagesse; n'est-il pas vrai?

PROTARQUE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. A présent donc que nous avons fait toutes ces distinctions, ne porterons-nous pas un jugement plus assuré sur la première et la seconde place, par rapport aux objets sur lesquels cette dispute s'est élevée?

PROTARQUE. Probablement.

SOCRATE. Nous avons accordé la victoire à la vie mêlée de plaisir et de sagesse. Cela est-il vrai?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Nous voyons sans doute quelle est cette vie, et dans quelle espèce il la faut placer.

PROTARQUE Sans contredit.

SOCRATE. Nous dirons, je pense, qu'elle fait partie de la troisième espèce; car cette espèce ne résulte pas du mélange de deux choses particulières, mais de celui de tous les infinis liés par le fini. C'est pourquoi nous avons raison de dire que cette vie mélangée, à qui la victoire appartient, fait partie de cette espèce.

PROTARQUE. Très-grande raison certainement.

SOCRATE. A la bonne heure! Et ta vie voluptueuse et sans mélange, Philèbe, dans laquelle des espèces susdites faut-il la ranger pour lui assigner sa véritable place? Mais, avant que de le dire, réponds-moi à ceci.

PHILÈBE. Parle.

SOCRATE. Le plaisir et la douleur ont-ils des bornes, ou sont-ils du nombre des choses susceptibles du plus et du moins?

PHILÈBE. Oui, elles sont de ce nombre, Socrate; car le plaisir ne réunirait pas en soi tous les biens, si de sa nature il n'était infini en nombre et en grandeur.

SOCRATE. Sans cela aussi, Philèbe, la douleur ne réunirait pas tous les maux. C'est pourquoi il nous faut jeter les yeux ailleurs que sur la nature de l'infini pour découvrir ce qui communique au plaisir quelque parcelle du bien. Quoi qu'il en soit, il est du nombre des choses infinies.

Mais dans quelle classe, Protarque et Philèbe, pouvons-

Digitized by Google

nous, sans impiété, ranger la sagesse, la science et l'intelligence? car il me paraît que le risque n'est pas médiocre à répondre bien ou mal à la question présente.

PHILÈBE. Tu élèves bien fort ta déesse, Socrate.

SOCRATE. Tu n'élèves pas moins la tienne, mon cher ami. Mais, ni plus ni moins, il nous faut répondre à ce que j'ai proposé.

PROTARQUE. Socrate a raison, Philèbe; il faut le satisfaire.

PHILÈBE. Ne t'es-tu pas engagé, Protarque, à discuter en ma place?

PROTARQUE. J'en conviens, mais je suis maintenant dans l'embarras, et je te conjure, Socrate, de vouloir bien nous servir ici d'interprète, afin que nous ne nous rendions coupables d'aucune faute envers notre adversaire, et qu'il ne nous échappe aucune parole malsonnante.

SOCRATE. Il faut t'obéir, Protarque. Aussi bien ce que tu exiges de moi n'est pas difficile; mais véritablement je t'ai troublé, parce que, comme a dit Philèbe, j'ai élevé bien haut en badinant l'intelligence et la science lorsque je t'ai demandé à quelle espèce elles appartiennent.

PROTARQUE. Cela est vrai, Socrate.

SOCRATE. Il ne m'en a pas coûté beaucoup pour les vanter; car tous les sages sont d'accord, et en cela ils se vantent eux-mêmes, que l'intelligence est la reine du ciel et de la terre, et peut-être ont-ils raison. Examinons, si tu veux, avec quelque étendue de quel genre elle est.

PROTARQUE. Parle comme il te plaira, Socrate, sans redouter en aucune façon la longueur; tu ne nous feras nulle peine en cela.

SOCRATE. C'est fort bien dit. Commençons donc en nous interrogeant de cette manière.

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. Dirons-nous, Protarque, qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses, et ce que nous appelons l'univers;

Digitized by Google

ou, au contraire, comme l'ont dit ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse admirable président à l'arrangement et à l'administration du monde?

PROTARQUE. Quelle différence entre ces deux sentiments, divin Socrate! Il ne me paraît pas qu'on puisse soutenir le premier sans impiété; mais dire que l'intelligence gouverne tout, c'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres, et de toutes les révolutions célestes. Je ne pourrais ni parler ni penser d'une autre manière sur ce point.

SOCRATE. Veux-tu que, nous joignant à ceux qui ont avancé la même chose avant nous, nous soutenions que cela est ainsi, et que nous ne pensions pas qu'il suffise d'exposer sans danger les sentiments d'autrui, mais que nous courions les mêmes risques et participions au même mépris lorsqu'un homme habile prétendra qu'il n'en est pas ainsi, et que le désordre règne dans l'univers?

PROTARQUE. Pourquoi ne le voudrais-je pas!

SOCRATE. Allons donc, examine le discours qui vient après celui-ci.

PROTARQUE. Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE. Par rapport à la nature des corps de tous les animaux, nous voyons le feu, l'eau, l'air et la terre entrer dans leur composition, comme disent les marins battus de la tempête.

PROTARQUE. Il est vrai. Nous sommes en effet comme au milieu d'une tempête, vu l'embarras où nous jette cette discussion.

SOCRATE. Eh bien, forme-toi l'idée suivante au sujet de chacun des éléments dont nous sommes composés.

PROTARQUE. Quelle idée?

SOCRATE. Que nous n'en avons qu'une partie petite et méprisable de chacun, qu'elle n'est pure en aucune manière et dans aucun, et que la vertu qu'elle déploie en nous ne répond nullement à sa nature. Prenons un élément en particulier, et applique à tous ce que nous en dirons. Par

Digitized by Google

exemple, il y a du feu en nous; il y en a aussi dans l'univers.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Le feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable, au lieu que celui qui est dans l'univers est admirable pour la quantité, la beauté et toute la vertu naturelle au feu?

PROTARQUE. Ce que tu dis est très-vrai.

SOCRATE. Mais, quoi! le feu de l'univers est-il formé, nourri, dominé par le feu qui est chez nous; ou, tout au contraire, mon feu, le tien, et celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu de l'univers?

PROTARQUE. Cette question n'a pas besoin de réponse.

SOCRATE. Fort bien. Tu diras, je pense, la même chose de la terre d'ici-bas, dont tous les animaux sont composés, et de celle qui est dans l'univers, ainsi que de toutes les autres choses sur lesquelles je t'interrogeais il n'y a qu'un moment. Répondras-tu de même?

PROTARQUE. Pourrait-on passer pour un homme sensé si on répondait autrement!

SOCRATE. Non assurément. Mais sois attentif à ce qui va suivre.

N'est-ce pas à l'assemblage de tous les éléments dont je viens de parler que nous avons donné le nom de corps?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Figure-toi donc qu'il en est ainsi de ce que nous appelons l'univers; car, étant composé des mêmes éléments, il est aussi un corps par la même raison.

PROTARQUE. Tu dis très-bien.

SOCRATE. Je te demande si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui entre, comme nous avons dit, dans leur composition.

PROTARQUE. Cette question, Socrate, n'a pas besoin non plus de réponse.

Digitized by Google

SOCRATE. Et celle-ci en demande-t-elle une? qu'en penses-tu?

PROTARQUE. Propose-la.

SOCRATE. Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme?

PROTARQUE. Il est évident que nous le dirons.

SOCRATE. D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et de plus belles encore?

PROTARQUE. Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise d'ailleurs.

SOCRATE. Car nous ne pensons pas sans doute, Protarque, que de ces quatre genres, le fini, l'infini, le composé de l'un et de l'autre, et la cause, le quatrième, qui se rencontre en toutes choses, qui nous donne une âme, qui entretient la vie de notre corps et répare la santé dans les maladies, qui fait en d'autres objets d'autres assemblages et d'autres réparations, reçoive le nom de sagesse, partout présente sous la multiplicité de ses formes; et que la nature de ce qu'il a de plus beau et de plus excellent ne se rencontre point dans l'immensité des cieux, qui renferment les mêmes éléments, mais plus en grand, et dans une beauté et une pureté sans égales.

PROTARQUE. Il ne serait pas raisonnable de penser de la sorte.

SOCRATE. Ainsi, puisqu'on ne peut tenir ce langage, nous ferons mieux de dire, en suivant les mêmes principes, ce que nous avons dit souvent, qu'il y a dans cet univers beaucoup d'infini et une quantité suffisante de fini auxquels préside une cause qui n'est point méprisable, arrangeant et ordonnant les années, les saisons, les mois, et qui mérite à très-juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

PROTARQUE. A très-juste titre assurément.

Digitized by Google

SOCRATE. Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme.

PROTARQUE. Non certes.

SOCRATE. Ainsi tu assureras que dans la nature de Jupiter, en qualité de cause, il y a une âme royale, une intelligence royale; et dans les autres d'autres belles qualités, telles que chacun a pour agréable qu'on lui attribue.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons fait ce discours en vain : mais il a pour but d'appuyer le sentiment de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence gouverne toujours cet univers.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. De plus, il fournit la réponse à ma question, savoir : que l'intelligence est de la même famille que la cause, qui est une des quatre espèces que nous avons marquées. Tu as maintenant notre réponse.

PROTARQUE. Oui, je l'ai et je la conçois fort bien ; cependant je ne me suis point aperçu d'abord que tu répondisses.

SOCRATE. Quelquefois, Protarque, le badinage est un délassement des recherches sérieuses.

PROTARQUE. C'est bien dit.

SOCRATE. Ainsi, mon cher ami, nous avons désormais suffisamment démontré de quel genre est l'intelligence et quelle est sa vertu.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. A l'égard du plaisir, il y a longtemps que nous avons vu de même à quel genre il appartient.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Souvenons-nous donc, au sujet de l'un et de l'autre, que l'intelligence a de l'affinité avec la cause, et qu'elle est du même genre à peu près; et que le plaisir est infini lui-même, et qu'il est du genre qui n'a et n'aura

Digitized by Google

jamais en soi ni par soi de commencement, de milieu et de fin.

PROTARQUE. Nous nous en souviendrons, je t'en réponds.

SOCRATE. Il nous faut examiner après cela en quel sujet l'un et l'autre résident, et quelle affection les fait naître toutes les fois qu'ils sont produits. Voyons d'abord le plaisir : comme nous avons commencé par en rechercher le genre, nous garderons ici le même ordre. Mais nous ne pourrons jamais connaître à fond le plaisir sans parler aussi de la douleur.

PROTARQUE. Marchons par cette voie, s'il est nécessaire d'y marcher.

SOCRATE. Es-tu du même sentiment que moi sur la naissance de l'un et de l'autre?

PROTARQUE. De quel sentiment?

SOCRATE. Il me paraît que, suivant l'ordre de la nature, la douleur et le plaisir naissent dans le genre mixte.

PROTARQUE. Rappelle-nous, je te prie, mon cher Socrate, quel est de tous les genres mentionnés plus haut celui dont tu veux parler ici.

SOCRATE. C'est ce que je vais faire, mon cher, de tout mon pouvoir.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Par le genre mixte il faut entendre celui des quatre que nous avons mis le troisième.

PROTARQUE. Est-ce celui dont tu as fait mention après l'infini et le fini, et dans lequel tu as placé la santé et, je pense, aussi l'harmonie?

SOCRATE. Parfaitement bien. Donne-moi désormais toute l'attention possible.

PROTARQUE. Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE. Je dis donc que, quand l'harmonie vient à se dissoudre dans nous autres animaux, en ce moment même la nature se dissout aussi et la douleur s'engendre.

PROTARQUE. Ce que tu dis est très-vraisemblable.

Digitized by Google

SOCRATE. Qu'ensuite, lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, il faut dire que le plaisir prend alors naissance, pour m'exprimer en peu de mots et le plus brièvement qu'il se peut sur les objets les plus importants.

PROTARQUE. Je pense que tu as raison, Socrate. Essayons cependant de mettre ceci dans un plus grand jour.

SOCRATE. N'est-il pas très-aisé de concevoir ces affections ordinaires et qui sont connues de tout le monde ?

PROTARQUE. Quelles affections?

SOCRATE. La faim, par exemple, est une dissolution et une douleur.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Le manger, au contraire, est une réplétion et un plaisir.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. La soif pareillement est une altération, une douleur et une dissolution; au contraire, la qualité de l'humide, qui remplit de nouveau ce qui est desséché, est un plaisir. De même le sentiment d'une chaleur excessive et contre nature cause une séparation, une dissolution, une douleur; au lieu que le rétablissement dans l'état naturel et le rafraîchissement est un plaisir.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Le froid encore qui congèle contre nature l'humide de l'animal est une douleur; ensuite, les humeurs reprenant leur cours ordinaire et se séparant, il y a un mouvement conforme à la nature qui est un plaisir. En un mot, vois s'il te paraît raisonnable de dire par rapport au genre animal, formé naturellement, comme il a été expliqué ci-dessus, du mélange de l'infini et du fini, que quand l'animal se corrompt, la corruption est une douleur; qu'au contraire le retour de chaque chose à sa constitution primitive est un plaisir.

PROTARQUE. Soit. Il me semble en effet que cette explication contient une notion générale.

Digitized by Google

SOCRATE. Ainsi comptons ce qui se passe dans ces deux sortes d'affections pour une espèce de douleur et de plaisir.

PROTARQUE. J'y consens.

SOCRATE. Mets présentement l'attente de l'âme elle-même par rapport à ces deux sensations, attente agréable et pleine de confiance quand elle a le plaisir pour objet, pleine de crainte et de tourment lorsqu'elle envisage des choses fâcheuses.

PROTARQUE. C'est effectivement une autre espèce de plaisir et de douleur à laquelle le corps n'a point de part, et que l'attente de l'âme seule fait naître.

SOCRATE. Tu as fort bien compris la chose. Autant que j'en puis juger, j'espère que, dans ces deux espèces pures et sans mélange de plaisir et de douleur, nous verrons clairement si le genre du plaisir pris en entier est digne d'être recherché, ou s'il faut attribuer cet avantage à quelque autre des genres dont nous avons parlé, et s'il en est du plaisir et de la douleur comme du chaud et du froid et des autres choses semblables, que l'on doit quelquefois rechercher, quelquefois aussi rejeter, parce qu'elles ne sont point bonnes par elles-mêmes, et que quelques-unes en certaines rencontres participent à la nature du bien.

PROTARQUE. Tu dis avec beaucoup de raison que c'est par cette voie qu'il faut aller à la recherche de ce que nous poursuivons.

SOCRATE. Faisons donc en premier lieu l'observation suivante : s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que quand l'animal se corrompt il ressent de la douleur, et du plaisir quand il se rétablit, voyons, lorsqu'il n'éprouve ni altération ni rétablissement, quelle doit être dans cette situation sa manière d'être. Sois extrêmement attentif à ce que tu répondras. N'est-il pas de toute nécessité que durant cet intervalle l'animal ne ressente aucune douleur, aucun plaisir ni grand ni petit?

PROTARQUE. C'est une nécessité sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. Voilà donc un troisième état pour nous, différent de celui où l'on goûte du plaisir et de celui où l'on est dans la douleur.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Allons, fais tous tes efforts pour t'en souvenir. Car ce ne sera pas peu de chose d'avoir cet état présent ou non à l'esprit lorsqu'il sera question de prononcer sur le plaisir. Si tu le trouves bon, disons-en encore quelque chose.

PROTARQUE. Quoi donc ?

SOCRATE. Sais-tu que rien n'empêche de vivre de cette manière celui qui a embrassé la vie sage ?

PROTARQUE. Parles-tu de cet état qui n'est sujet ni à la joie ni à la douleur ?

SOCRATE. Nous avons dit en effet, dans la comparaison des vies, que celui qui a choisi de vivre selon l'intelligence et la sagesse ne doit jamais goûter aucun plaisir, ni grand ni petit.

PROTARQUE. Nous l'avons dit, il est vrai.

SOCRATE. Cet état est donc le sien. Et peut-être ne serait-il point étrange que de toutes les vies ce fût la plus divine.

PROTARQUE. A ce compte il y a apparence que les dieux ne sont sujets ni à la joie ni à l'affection contraire.

SOCRATE. Non-seulement il y a apparence, mais cela est certain : du moins y a-t-il quelque chose d'indécent dans l'une et l'autre affection. Mais nous examinerons ce point plus au long dans la suite, si cela est à propos pour notre dispute ; et nous ajouterons cet avantage au second prix, en faveur de l'intelligence, si nous ne pouvons l'ajouter au premier.

PROTARQUE. C'est fort bien dit.

SOCRATE. Mais la seconde espèce de plaisirs, qui est propre à l'âme seule, comme nous avons dit, doit entièrement sa naissance à la mémoire.

PROTARQUE. Comment cela ?

Digitized by Google

SOCRATE. Il me paraît qu'il faut expliquer auparavant ce que c'est que la mémoire, et même, avant la mémoire, ce que c'est que la sensation, si nous voulons nous former une idée claire de la chose dont il s'agit.

PROTARQUE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Pose pour certain que, parmi les affections que notre corps éprouve ordinairement, les unes s'éteignent dans le corps même avant que de passer jusqu'à l'âme, et la laissent sans aucun sentiment; les autres passent du corps à l'âme, et produisent une espèce d'ébranlement qui a quelque chose de particulier pour l'un et pour l'autre, et de commun aux deux.

PROTARQUE. Je le suppose.

SOCRATE. N'aurons-nous pas raison de dire que les affections qui ne se communiquent point aux deux substances échappent à l'âme, et que celles qui vont jusqu'à elle ne lui échappent point?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Quand je dis qu'elles lui échappent, ne va pas croire que je veuille parler ici de l'origine de l'oubli; car l'oubli est la perte de la mémoire, et dans le cas présent la mémoire n'a point eu lieu. Or il est absurde de dire qu'on puisse perdre ce qui n'est point et n'a point existé: n'est-ce pas?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Change donc quelque chose aux termes seulement.

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. Au lieu de dire que, quand l'âme ne ressent rien des ébranlements arrivés dans le corps, ces ébranlements lui échappent, appelle insensibilité ce que tu paraissais appeler oubli.

PROTARQUE. J'entends.

SOCRATE. Mais, lorsque l'affection est commune à l'âme et au corps et qu'ils sont ébranlés l'un et l'autre, tu ne

Digitized by Google

te tromperas point en donnant à ce mouvement le nom de sensation.

PROTARQUE. Rien n'est plus vrai.

SOCRATE. Comprends-tu à présent ce que nous entendons par sensation?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Or, si l'on dit que la mémoire est la conservation de la sensation, on parlera juste, du moins à mon avis.

PROTARQUE. Je le pense ainsi.

SOCRATE. Ne disons-nous point que la réminiscence est différente de la mémoire?

PROTARQUE. Peut-être.

SOCRATE. Cette différenee ne consiste-t-elle pas en ceci?

PROTARQUE. En quoi?

SOCRATE. Lorsque l'âme sans le corps et retirée en elle-même se rappelle ce qu'elle a éprouvé autrefois avec le corps, nous appelons cela réminiscence, n'est-ce pas?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Et lorsqu'ayant perdu le souvenir soit d'une sensation, soit d'une notion, elle se le rappelle en elle-même, nous appelons tout cela réminiscence et mémoire.

PROTARQUE. Tu as raison.

SOCRATE. Ce qui nous a engagés dans tout ce détail, le voici.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. C'est afin de concevoir de la manière la plus parfaite et la plus claire ce que c'est que le plaisir que l'âme éprouve sans le corps, et en même temps ce que c'est que le désir; car il paraît que ce qu'on vient de dire nous fait connaître l'un et l'autre.

PROTARQUE. Ainsi voyons, Socrate, ce qui vient après cela.

SOCRATE. Selon les apparences, nous serons obligés d'entrer dans la recherche de bien des choses pour saisir

Digitized by Google

l'origine du plaisir et toutes les formes qu'il prend. En effet, il nous faut encore expliquer auparavant ce que c'est que le désir et où il se forme.

PROTARQUE. Examinons-le donc : aussi bien nous n'y perdrons rien.

SOCRATE. Au contraire, Protarque, quand nous aurons trouvé ce que nous cherchons, nous perdrons nos doutes sur ces objets.

PROTARQUE. Ta réplique est juste, mais tâchons de dire ce qui suit.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit que la faim, la soif et beaucoup d'autres affections semblables sont des espèces de désirs?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Que voyons-nous de commun dans ces affections si différentes entre elles qui nous les fait appeler du même nom?

PROTARQUE. Par Jupiter! il n'est peut-être pas aisé de l'expliquer, Socrate; il faut pourtant le dire.

SOCRATE. Pour cela, reprenons la chose d'ici.

PROTARQUE. D'où, s'il te plaît?

SOCRATE. Ne dit-on pas ordinairement que l'on a soif?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Avoir soif n'est-ce pas être vide?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. La soif n'est-elle pas un désir?

PROTARQUE. Oui, de la boisson.

SOCRATE. De la boisson, ou d'être rempli de la boisson?

PROTARQUE. Oui, d'en être rempli, ce me semble.

SOCRATE. Ainsi celui d'entre nous qui est vide désire, à ce qu'il paraît, le contraire de ce qu'il éprouve; car étant vide il désire d'être rempli.

PROTARQUE. Cela est très-évident.

SOCRATE. Mais, quoi! se peut-il qu'un homme qui se trouve vide pour la première fois atteigne, soit par la sen-

Digitized by Google

sation, soit par la mémoire, une réplétion qu'il n'éprouve pas dans le moment et qu'il n'a jamais éprouvée par le passé ?

PROTARQUE. Comment le pourrait-il !

SOCRATE. Cependant tout homme qui désire désire quelque chose, disons-nous.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Il ne désire donc point ce qu'il éprouve, car il a soif; or la soif est un vide, et il désire d'être rempli.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Ainsi celui qui a soif atteindra la réplétion par quelque partie de lui-même.

PROTARQUE. Nécessairement.

SOCRATE. Il est impossible que ce soit par le corps, puisqu'il est vide.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Reste donc que l'âme atteigne la réplétion par la mémoire.

PROTARQUE. Cela est évident.

SOCRATE. Par quelle autre voie en effet l'atteindrait-elle ?

PROTARQUE. Par aucune autre.

SOCRATE. Comprenons-nous ce qui résulte de tout ceci ?

PROTARQUE. Quoi ?

SOCRATE. Ce raisonnement nous fait connaître qu'il n'y a point de désir du corps.

PROTARQUE. Comment ?

SOCRATE. En ce qu'il nous montre que l'effort de tout animal se porte toujours vers le contraire de ce que le corps éprouve.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Or cet appétit qui le pousse vers le contraire de ce qu'il éprouve marque qu'il y a en lui une mémoire des choses opposées aux affections de son corps.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Ce raisonnement, en nous faisant voir que la mémoire est ce qui porte l'animal vers ce qu'il désire,

Digitized by Google

nous apprend en même temps que toute espèce d'appétit, tout désir, a son principe dans l'âme, et que c'est elle qui commande dans tout l'animal.

PROTARQUE. Très-bien.

SOCRATE. La raison ne souffre donc en aucune manière qu'on dise que notre corps a soif, qu'il a faim, ni qu'il éprouve rien de semblable.

PROTARQUE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Faisons encore sur le même sujet la remarque suivante. Le discours présent semble nous découvrir, en ce qui se passe à cet égard, une espèce particulière de vie.

PROTARQUE. En quoi, et de quelle vie parles-tu?

SOCRATE. Dans la réplétion et l'évacuation, et en tout ce qui appartient à la conservation et à l'altération des animaux; lorsque quelqu'un de nous se trouvant dans l'un ou dans l'autre état, éprouve tantôt de la douleur, tantôt du plaisir, selon qu'il passe de l'un à l'autre.

PROTARQUE. La chose est ainsi.

SOCRATE. Mais qu'arrive-t-il lorsqu'on est dans une espèce de milieu entre ces deux situations?

PROTARQUE. Comment, dans un milieu?

SOCRATE. Quand on ressent de la douleur à cause de la manière dont le corps est affecté et qu'on se rappelle les sensations agréables qu'on a éprouvées, que la douleur cesse et qu'on n'est pas encore rempli, dirons-nous ou ne dirons-nous pas qu'on est alors dans un état intermédiaire par rapport à ces deux affections?

PROTARQUE. Nous le dirons sans balancer.

SOCRATE. Est-on simplement dans la douleur, ou dans la joie?

PROTARQUE. Non certes; mais on ressent en quelque sorte une douleur double, quant au corps, par l'état de souffrance où il est; quant à l'âme, par l'attente et le désir.

SOCRATE. Comment entends-tu cette double douleur,

Digitized by Google

Protarque? N'arrive-t-il point quelquefois qu'étant vide on a une espérance certaine d'être rempli, quelquefois aussi qu'on en désespère absolument?

PROTARQUE. Certainement.

SOCRATE. Ne trouves-tu pas que celui qui espère d'être rempli goûte du plaisir par la mémoire, et qu'en même temps, comme il est vide, il souffre de la douleur?

PROTARQUE. Nécessairement.

SOCRATE. Alors donc et l'homme et les autres animaux sont tout à la fois dans la douleur et dans la joie.

PROTARQUE. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais lorsque étant vide on désespère d'être rempli, n'est-ce pas en ce cas qu'on éprouve ce double sentiment de douleur que tu as cru à la première vue qu'on éprouvait dans l'un et l'autre cas?

PROTARQUE. Cela est très-vrai, Socrate.

SOCRATE. Faisons maintenant l'usage suivant de ces observations touchant ces sortes d'affections.

PROTARQUE. Quel usage?

SOCRATE. Dirons-nous de ces douleurs et de ces plaisirs qu'ils sont tous ou vrais ou faux, ou que les uns sont vrais et les autres faux?

PROTARQUE. Comment se peut-il faire, Socrate, qu'il y ait de faux plaisirs et de fausses douleurs?

SOCRATE. Comment se fait-il, Protarque, qu'il y ait des craintes vraies et des craintes fausses, des attentes vraies et des attentes fausses, des opinions vraies et des opinions fausses?

PROTARQUE. Je l'accorde à l'égard des opinions, mais je le nie pour tout le reste.

SOCRATE. Comment dis-tu? Nous allons là, si je ne me trompe, réveiller une dispute qui n'est pas peu considérable.

PROTARQUE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Mais il faut voir, fils d'un homme que

Digitized by Google

j'honore, si cette dispute a quelque liaison avec ce qui a été dit.

PROTARQUE. Pour ce point, à la bonne heure.

SOCRATE. Ainsi il nous faut renoncer absolument à toutes les longueurs et les discussions qui nous écarteraient de notre but.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Dis-moi donc, car je suis toujours et de tout temps dans l'étonnement à l'égard des difficultés qu'on vient de proposer.

PROTARQUE. Que veux-tu dire?

SOCRATE. Les plaisirs ne sont pas les uns vrais, les autres faux?

PROTARQUE. Comment cela pourrait-il être!

SOCRATE. Ainsi, selon toi, personne, ni en dormant, ni en veillant, ni dans la folie, ni dans toute autre aliénation d'esprit, ne s'imagine goûter du plaisir, quoiqu'il n'en goûte aucun, ni ressentir de la douleur, quoiqu'il n'en ressente aucune?

PROTARQUE. Il est vrai, Socrate, que nous croyons tous que la chose est comme tu dis.

SOCRATE. Mais est-ce avec raison? Ne faut-il pas examiner si l'on a tort ou raison de parler ainsi?

PROTARQUE. Je suis d'avis qu'on doit l'examiner.

SOCRATE. Expliquons donc d'une manière plus claire ce que nous venons de dire au sujet du plaisir et de l'opinion. Opiner, n'est-ce pas quelque chose en nous?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Et goûter du plaisir?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. L'objet de l'opinion n'est-il point quelque chose aussi?

PROTARQUE. Comment le nier!

SOCRATE. Ainsi que l'objet du plaisir que l'on ressent?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que, dans le sujet qui opine,

Digitized by Google

que son opinion soit fondée ou ne le soit pas, l'acte d'opiner n'en est pas moins réel pour cela?

PROTARQUE Comment ne le serait-il pas!

SOCRATE. N'est-il pas évident de même que dans celui qui goûte de la joie, soit qu'il ait sujet ou non de se réjouir, l'acte de se réjouir ne sera jamais moins réel?

PROTARQUE. Sans doute, et la chose est ainsi.

SOCRATE. De quelle manière se fait-il donc que nous soyons sujets à avoir des opinions tantôt vraies et tantôt fausses, et que nos plaisirs soient toujours vrais, tandis que l'action d'opiner et celle de se réjouir se trouvent avoir la même réalité de part et d'autre?

PROTARQUE. C'est ce qu'il faut chercher.

SOCRATE. Serait-ce parce que le mensonge et la vérité se mêlent à l'opinion, de sorte que ce n'est pas simplement une opinion, mais telle ou telle opinion, soit vraie, soit fausse? Est-ce là ce que tu dis qu'il faut rechercher?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. De plus, ne faut-il pas que nous examinions si en général, par rapport à nous, l'opinion se distingue par certaines qualités, au lieu que le plaisir et la douleur sont uniquement ce qu'ils sont, sans avoir jamais aucune qualité distinctive?

PROTARQUE. Il le faut évidemment.

SOCRATE. Mais il ne me paraît pas difficile d'apercevoir que le plaisir et la douleur sont aussi doués de certaines qualités; car nous avons dit, il y a longtemps, qu'ils sont l'un et l'autre grands ou petits, forts ou faibles.

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. Si la méchanceté, Protarque, survient à quelqu'une de ces choses, en ce cas ne dirons-nous point de l'opinion qu'elle devient mauvaise, et du plaisir qu'il le devient aussi?

PROTARQUE. Pourquoi non, Socrate?

SOCRATE. Mais, quoi! si la rectitude ou le contraire de la rectitude vient s'y joindre, ne dirons-nous pas de l'opi-

Digitized by Google

nion qu'elle est droite au cas qu'elle ait la rectitude, et du plaisir la même chose?

PROTARQUE. Nécessairement.

SOCRATE. Et si l'objet de l'opinion s'écarte du vrai, ne faudra-t-il pas convenir que l'opinion qui porte alors à faux n'est point droite et qu'elle manque de justesse?

PROTARQUE. Comment le serait-elle!

SOCRATE. Que sera-ce si nous découvrons de même quelque sentiment de douleur ou de plaisir qui se trompe par rapport à l'objet de sa tristesse ou de sa joie? Donnerons-nous alors à ce sentiment le nom de droit, de bon, ou quelque autre belle dénomination?

PROTARQUE. Cela ne se peut pas, s'il est vrai que le plaisir puisse se tromper.

SOCRATE. Il me paraît pourtant que souvent le plaisir naît en nous à la suite, non d'une opinion vraie, mais d'une opinion fausse.

PROTARQUE. Je l'avoue, et en ce cas, Socrate, nous avons dit que l'opinion est fausse; mais personne ne dira jamais que le plaisir le soit aussi.

SOCRATE. Tu défends vivement, Protarque, en ce moment le parti du plaisir.

PROTARQUE. Point du tout; je répète ce que j'entends dire.

SOCRATE. Nous ne mettrons donc nulle différence, mon cher ami, entre le plaisir joint à une opinion vraie et à la science, et celui qui naît souvent en chacun de nous avec une opinion fausse et l'ignorance.

PROTARQUE. Selon toute apparence, il y en a une très-grande.

SOCRATE. Entrons un peu dans l'examen de cette différence.

PROTARQUE. Dirige la chose comme tu voudras.

SOCRATE. Je la dirigerai donc de cette manière.

PROTARQUE. Comment?

Digitized by Google

SOCRATE. Nos opinions, disons-nous, sont les unes vraies, les autres fausses.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Le plaisir et la douleur, comme nous le disions à l'instant, marchent souvent à leur suite; j'entends à la suite de l'opinion vraie et de l'opinion fausse.

PROTARQUE. D'accord.

SOCRATE. L'opinion et l'action d'opiner ne prennent-elles pas ordinairement naissance chez nous de la mémoire et de la sensation?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. N'est-il pas nécessaire de penser que les choses se passent en nous à cet égard de la manière suivante?

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. Ne conviendras-tu point qu'il arrive souvent que quelqu'un, voyant de loin un objet d'une façon peu distincte, veuille juger sur ce qu'il voit?

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. N'est-il pas vrai qu'après cela il s'interroge lui-même à peu près ainsi?

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. *Qu'est-ce qui me paraît là-bas debout vis-à-vis de cette pierre sous cet arbre?* Ne te semble-t-il pas qu'on se tient ce langage à soi-même, à la vue de certains objets dont l'image se présente à l'esprit?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Ensuite cet homme, répondant à sa pensée, ne se dit-il pas: *C'est un homme*, jugeant ainsi à l'aventure?

PROTARQUE. Oui certes.

SOCRATE. Après cela, venant à passer auprès de cet objet, il se dit peut-être que c'est une statue, l'ouvrage de quelque berger?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Si quelqu'un était pour lors avec lui, et que, prenant la parole, il lui dît ce qu'il se disait intérieure-

Digitized by Google

ment à lui-même, ce que nous appelions opinion deviendrait alors discours.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. S'il est seul s'occupant de cette pensée, il marche quelquefois assez longtemps en portant cette idée dans sa tête.

PROTARQUE. Cela est certain.

SOCRATE. Quoi donc! ne te semble-t-il point à ce sujet la même chose qu'à moi?

PROTARQUE. Quelle chose?

SOCRATE. Il me paraît que notre âme ressemble alors à un livre.

PROTARQUE. Comment cela?

SOCRATE. La mémoire et les sens, concourant au même but avec les affections qui en dépendent, me paraissent en ce moment écrire en quelque sorte dans nos âmes de certains discours; et lorsqu'elles écrivent des choses vraies, cette sensation, l'opinion et les discours qui viennent à la suite, tout cela est vrai; comme aussi tout cela est contraire à la vérité quand ce que ce secrétaire intérieur écrit est faux.

PROTARQUE. J'en porte le même jugement que toi, et j'admets ce que tu viens de dire.

SOCRATE. Admets encore un autre ouvrier qui travaille en même temps dans notre âme.

PROTARQUE. Quel est-il?

SOCRATE. Un peintre qui après l'écrivain peint dans l'âme l'image des choses qu'elle a énoncées.

PROTARQUE. Comment et quand dirons-nous que cela se fait?

SOCRATE. Lorsque, retirant de la vue ou de tout autre sens les objets sur lesquels on opinait ou l'on discourait, on voit en quelque sorte en soi-même les images de ces objets, n'est-ce pas là ce qui se passe en nous?

PROTARQUE. Tout à fait.

SOCRATE. Les images des opinions et des discours vrais

Digitized by Google

ne sont-elles pas vraies, et celles des opinions et des discours faux, fausses?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Si tout ceci est bien dit, examinons encore une autre chose.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Voyons si c'est une nécessité pour nous d'être affectés ainsi à l'égard du présent et du passé, mais non point à l'égard de l'avenir.

PROTARQUE. C'est la même chose pour tous les temps.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit plus haut que les plaisirs et les douleurs particuliers à l'âme précèdent les plaisirs et les douleurs qu'elle éprouve par l'entremise du corps; en sorte qu'il nous arrive de nous réjouir et de nous attrister d'avance par rapport au temps à venir?

PROTARQUE. Cela est très-vrai.

SOCRATE. Ces lettres et ces images que nous avons supposées un peu auparavant s'écrire et se peindre au dedans de nous-mêmes, n'ont-elles lieu qu'à l'égard du passé et du présent, et nullement à l'égard de l'avenir?

PROTARQUE. Il s'en faut bien.

SOCRATE. Veux-tu dire par là que tout cela n'est autre chose que des espérances pour le temps futur, et que durant toute notre vie nous sommes toujours pleins d'espérances?

PROTARQUE. Oui, cela même.

SOCRATE. Eh bien! outre ce qui vient d'être dit, réponds encore à ceci.

PROTARQUE. A quoi?

SOCRATE. L'homme juste, pieux et bon en toute manière, n'est-il point chéri des dieux?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. N'est-ce pas tout le contraire par rapport à l'homme injuste et tout à fait méchant?

PROTARQUE. Comment cela ne serait-il pas!

Digitized by Google

SOCRATE. Tout homme, comme nous disions tout à l'heure, est rempli d'une foule d'espérances.

PROTARQUE. Pourquoi non!

SOCRATE. Et ce que nous appelons espérances, ce sont des discours que chacun se tient à soi-même.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Et encore des images qui se peignent dans l'âme : de façon que souvent on s'imagine avoir une grande quantité d'or, et par le moyen de cet or des plaisirs en abondance. Bien plus, on se voit peint au dedans de soi-même comme étant au comble de la joie.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Assurerons-nous qu'entre ces images celles qui se présentent aux gens de bien sont vraies pour la plupart, parce qu'ils sont aimés des dieux, et qu'à l'égard des méchants c'est communément le contraire; ou ne l'assurerons-nous point?

PROTARQUE. Il ne faut point balancer à le dire.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que les images des plaisirs n'en sont pas moins peintes pour cela dans l'âme des méchants, mais que ces plaisirs sont faux?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Les méchants ne goûtent donc pour l'ordinaire que de faux plaisirs, et les hommes vertueux n'en goûtent que de vrais.

PROTARQUE. C'est une conclusion nécessaire.

SOCRATE. Ainsi, suivant ce qu'on vient de dire, il y a dans l'âme des hommes des plaisirs faux qui contrefont les vrais d'une manière ridicule. J'en dis autant par rapport aux douleurs.

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. Ne peut-il pas se faire qu'au même temps qu'on opine très-réellement on ait toujours pour objet de son opinion une chose qui n'existe point, qui n'a point existé, et qui quelquefois n'existera jamais?

PROTARQUE. Sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. Et c'est là, ce me semble, ce qui fait qu'une opinion est fausse, et qu'on opine faussement. N'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Mais, quoi! ne faut-il point donner aux douleurs et aux plaisirs une manière d'être qui réponde aux opinions?

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. En disant que, quel que soit le sujet du plaisir qu'on éprouve, fût-il même sans fondement, il peut arriver qu'on ait un plaisir réel, de façon qu'on n'ait pour objet de sa joie ni une chose présente, ni une chose passée, ni souvent, et peut-être le plus souvent, une chose qui doive un jour exister?

PROTARQUE. C'est une nécessité, Socrate, que cela soit ainsi.

SOCRATE. Ne faut-il pas dire la même chose au sujet de la crainte, de la colère et des autres passions semblables, savoir, qu'elles sont quelquefois fausses?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Mais, quoi! pouvons-nous assigner quelque autre cause qui rende les opinions bonnes ou mauvaises, sinon parce qu'elles sont vraies ou fausses?

PROTARQUE. Il n'y en a point d'autre.

SOCRATE. Nous ne concevons pas non plus, je pense, que les plaisirs puissent être mauvais autrement que parce qu'ils sont faux.

PROTARQUE. Ce que tu dis là, Socrate, est bien différent. Pour l'ordinaire ce n'est point sur la fausseté qu'on décide que les douleurs et les plaisirs sont bons ou mauvais, mais lorsqu'ils sont défectueux sous beaucoup d'autres rapports.

SOCRATE. Cela posé, nous parlerons un peu plus bas des plaisirs mauvais et qui sont tels par quelque défaut, si nous persistons dans ce sentiment. Pour le présent il nous faut parler des plaisirs faux qui se trouvent et se

Digitized by Google

forment en nous souvent et en grand nombre d'une autre manière. Aussi bien cela nous servira-t-il peut-être pour le jugement que nous devons porter.

PROTARQUE. Comment n'en ferions-nous point usage, s'il est vrai qu'il y ait de tels plaisirs?

SOCRATE. Or il y en a, Protarque, selon mon sentiment. Mais il est impossible que ce principe devienne à l'épreuve de toute discussion tandis qu'il restera au dedans de nous.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Ainsi abordons ce principe, et mesurons-nous avec lui comme des athlètes.

PROTARQUE. Approchons.

SOCRATE. Nous avons dit un peu plus haut, s'il nous en souvient, que tandis que ce qu'on appelle désir existe en nous, les affections qu'éprouve le corps n'ont rien de commun avec celles de l'âme.

PROTARQUE. Nous nous en souvenons, et cela a été dit.

SOCRATE. N'est-il pas vrai qu'alors ce qui désire une manière d'être opposée à celle du corps, c'est l'âme, et que c'est le corps qui reçoit la douleur ou le plaisir en conséquence de l'affection qu'il éprouve?

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Conçois un peu ce qui arrive en cette occasion.

PROTARQUE. Dis.

SOCRATE. Il arrive donc en ce cas que les douleurs et les plaisirs sont présents en nous à la fois, et qu'on a en même temps les sensations opposées de ces affections qui se combattent. C'est ce que nous avons déjà vu.

PROTARQUE. Cela paraît tel en effet.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit encore une autre chose dont nous sommes convenus ci-dessus?

PROTARQUE. Quelle chose?

SOCRATE. Que la douleur et le plaisir admettent le plus et le moins, et qu'ils appartiennent à l'espèce de l'infini.

PROTARQUE. Nous l'avons dit sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. Quel est donc le moyen de bien prononcer sur ces objets?

PROTARQUE. Par où et comment?

SOCRATE. Ne voulons-nous point, en jugeant le plaisir et la douleur, discerner quel est le plus grand et le plus petit, le plus fort et le plus faible, en opposant ou douleur à plaisir, ou douleur à douleur, ou plaisir à plaisir?

PROTARQUE. Cela est vrai, et tel est le but de notre jugement.

SOCRATE. Mais, quoi! par rapport à la vue, la distance trop grande ou trop petite empêche de connaître la grandeur réelle des objets et nous fait opiner faux. Est-ce que la même chose n'arrive pas à l'égard du plaisir et de la douleur?

PROTARQUE. Beaucoup plus encore, Socrate.

SOCRATE. En ce cas, c'est tout le contraire de ce que nous disions tout à l'heure.

PROTARQUE. De quoi parles-tu?

SOCRATE. Plus haut, c'étaient les opinions elles-mêmes, fausses ou vraies, qui communiquaient ces mêmes qualités aux douleurs et aux plaisirs.

PROTARQUE. Cela est très-vrai.

SOCRATE. Ici ce sont les douleurs et les plaisirs qui, étant vus de loin ou de près dans leurs alternatives continuelles et étant mis en même temps en parallèle, nous paraissent, les plaisirs plus grands et plus forts qu'ils ne sont vis-à-vis de la douleur, et les douleurs au contraire plus petites et plus faibles à côté des plaisirs.

PROTARQUE. Il est nécessaire que cela soit ainsi par cette raison.

SOCRATE. Ainsi, lorsque les uns et les autres paraissent plus grands ou plus petits qu'ils ne sont, si tu retranches de part et d'autre ce qui n'est qu'apparent et n'a rien de réel, tu ne diras point que ces apparences sont telles qu'elles doivent être, et tu n'auras pas la hardiesse de

Digitized by Google

soutenir que la portion de plaisir ou de douleur qui en résulte est légitime et réelle.

PROTARQUE. Non sans doute.

SOCRATE. Immédiatement après ceci, en nous servant du même moyen, nous découvrirons des plaisirs et des douleurs plus faux encore que ces plaisirs et ces douleurs apparents qu'éprouvent les êtres animés.

PROTARQUE. Quels sont-ils, et comment entends-tu ceci?

SOCRATE. Nous avons dit souvent que, lorsque la nature de l'animal s'altère par des concrétions et des dissolutions, des réplétions et des évacuations, des augmentations et des diminutions, on ressent alors des douleurs, des souffrances, des peines, et tout ce qu'on appelle d'un pareil nom.

PROTARQUE. Oui, c'est ce qui a été dit souvent.

SOCRATE. Et lorsqu'elle se rétablit dans son premier état, nous sommes tombés d'accord que ce rétablissement est accompagné d'un sentiment de plaisir.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Mais que faut-il penser quand notre corps n'éprouve rien de semblable?

PROTARQUE. Quand est-ce que cela peut arriver, Socrate?

SOCRATE. La question que tu me fais, Protarque, ne fait rien à notre sujet.

PROTARQUE. Pourquoi?

SOCRATE. Parce que tu ne m'empêcheras pas de te proposer derechef la même demande.

PROTARQUE. Quelle demande?

SOCRATE. Si le corps n'éprouvait rien de semblable, te dirai-je, Protarque, que serait-il nécessaire qu'il en résultât?

PROTARQUE. Si le corps n'était affecté ni d'une façon ni de l'autre, dis-tu?

SOCRATE. Oui.

Digitized by Google

PROTARQUE. Il est évident, Socrate, qu'il ne ressentirait alors ni plaisir ni douleur.

SOCRATE. C'est très-bien répondu. Mais, à ce que je vois, tu crois qu'il est nécessaire que nous éprouvions toujours quelque chose de semblable, comme d'habiles gens le prétendent, parce que tout est dans un mouvement continuel en tout sens.

PROTARQUE. C'est en effet ce qu'ils disent, et leurs raisons ne paraissent pas méprisables[1].

SOCRATE. Comment le seraient-elles, puisque eux-mêmes ne le sont pas! Mais je veux détourner cette question qui se jette dans notre entretien, et voici comment j'ai dessein de l'éviter; évite-la avec moi.

PROTARQUE. Dis comment.

SOCRATE. A la bonne heure, dirons-nous à ces sages, que les choses soient comme vous le prétendez.

Toi, Protarque, réponds-moi : les êtres animés ont-ils toujours la sensation de tout ce qui se passe en eux? avons-nous le sentiment des accroissements que prend notre corps et des affections de cette nature auxquelles il est sujet, ou est-ce tout le contraire, rien de tout cela ne se faisant, pour ainsi dire, sentir à nous?

PROTARQUE. C'est tout le contraire assurément.

SOCRATE. Ce que nous avons dit tout à l'heure n'était donc pas bien dit, que les changements qui arrivent en tout sens produisent en nous des douleurs et des plaisirs?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Et nous parlerons plus juste et d'une manière plus irrépréhensible.

PROTARQUE. Comment?

SOCRATE. En disant que les grands changements excitent en nous de la douleur et du plaisir, mais que les changements qui se font peu à peu ou sont peu considérables ne produisent absolument aucun de ces sentiments.

[1] Voyez le Théétète.

Digitized by Google

PROTARQUE. Cette façon de parler est plus juste que l'autre, Socrate.

SOCRATE. Mais si cela est, le genre de vie dont je viens de faire mention a lieu de nouveau.

PROTARQUE. Quel genre de vie?

SOCRATE. Celui que nous avons dit être exempt de douleur et de plaisir.

PROTARQUE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. En conséquence de tout ceci, mettons trois espèces de vie : une vie de plaisir, une vie de douleur, et une troisième qui n'est ni l'une ni l'autre. Quel est ton avis là-dessus?

PROTARQUE. Je pense, comme toi, qu'il faut admettre ces trois sortes de vie.

SOCRATE. Ainsi, être exempt de douleur ne saurait jamais être la même chose que ressentir du plaisir.

PROTARQUE. Comment pourrait-il l'être!

SOCRATE. Lors donc que tu entends dire à quelqu'un que rien n'est plus agréable que de passer toute sa vie sans douleur, que penses-tu que signifie ce langage?

PROTARQUE. Il me paraît signifier qu'être exempt de douleur est une chose agréable.

SOCRATE. Supposons donc trois choses telles qu'il te plaira; et, pour nous servir de noms plus beaux, prenons que l'une soit de l'or, l'autre de l'argent, la troisième ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE. Soit.

SOCRATE. Se peut-il faire que ce qui n'est ni or ni argent devienne l'un ou l'autre?

PROTARQUE. Et le moyen!

SOCRATE. Ainsi, soit qu'on pense, soit qu'on dise que la vie intermédiaire est une vie de plaisir ou de douleur, on ne peut ni le penser ni le dire à juste titre, du moins à consulter la droite raison.

PROTARQUE. Non sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. Cependant, mon cher ami, nous connaissons des gens qui parlent et pensent de la sorte.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. S'imaginent-ils goûter de la joie lorsqu'ils sont exempts de douleur?

PROTARQUE. Ils le disent du moins.

SOCRATE. Ils s'imaginent donc avoir du plaisir? car sans cela ils ne le diraient point.

PROTARQUE. Il y a apparence.

SOCRATE. Ainsi ils sont à cet égard dans une opinion fausse, s'il est vrai que l'exemption de douleur soit différente par sa nature du sentiment de plaisir.

PROTARQUE. Or elle en est différente.

SOCRATE. Ainsi dirons-nous, comme tout à l'heure, que ce sont trois choses par rapport à nous, ou qu'il n'y en a que deux : la douleur, qui est un mal pour les hommes; et l'exemption de la douleur, qui est un bien par elle-même, et que l'on qualifie d'agréable?

PROTARQUE. A quel propos nous faisons-nous cette question, Socrate? Je n'en vois pas la raison.

SOCRATE. Je vois bien, Protarque, que tu ne connais pas les ennemis de Philèbe.

PROTARQUE Quels sont-ils?

SOCRATE. Ce sont des hommes qui passent pour très-habiles dans la connaissance de la nature, et qui soutiennent qu'il n'y a point absolument de plaisir.

PROTARQUE. Comment cela?

SOCRATE. Ils disent que ce que les partisans de Philèbe appellent plaisir n'est autre chose que l'exemption de la douleur.

PROTARQUE. Nous conseilles-tu d'adopter leur sentiment? Qu'en penses-tu?

SOCRATE. Nullement. Je veux seulement que nous les écoutions comme des devins qui dans leurs prédictions ne suivent point les règles de l'art, mais cèdent au dépit d'un naturel généreux, remplis d'une forte aversion pour

Digitized by Google

tout ce qui porte le caractère du plaisir, et persuadés qu'il n'y a rien de bon en lui; en sorte qu'ils prennent ses attraits, non pour une chose agréable, mais pour un prestige. C'est ainsi que je veux que tu les écoutes, après que tu auras examiné les autres discours que la mauvaise humeur leur inspire. Je te dirai ensuite ma pensée sur la réalité des plaisirs, afin que, d'après ces deux sentiments, ayant bien considéré quel est le pouvoir du plaisir, nous en fassions usage dans le jugement que nous porterons.

PROTARQUE. Tu as raison.

SOCRATE. Suivons donc en quelque sorte à la trace de leur mauvaise humeur ceux dont nous avons parlé comme des hommes qui sont dans nos intérêts. Voici, ce me semble, ce qu'ils disent, en commençant ainsi d'assez haut : Si nous voulions connaître la nature de quelque forme que ce soit, par exemple de la dureté, ne la comprendrions-nous pas beaucoup mieux en jetant les yeux sur ce qu'il y a de plus dur qu'en nous arrêtant à ce qui n'a qu'un certain degré de dureté? Protarque, il faut que tu répondes à ces caractères difficiles ainsi qu'à moi.

PROTARQUE. Je le veux bien, et je dis qu'il faut pour cela envisager les choses les plus dures.

SOCRATE. Par conséquent, si nous voulions connaître le genre du plaisir et quelle est sa nature, ce n'est pas sur les plaisirs d'un degré inférieur qu'il faudrait jeter les yeux, mais sur ceux qui passent pour les plus grands et les plus vifs.

PROTARQUE. Il n'est personne qui ne t'accorde ce point.

SOCRATE. Les plaisirs dont la jouissance nous est facile, et qui sont en même temps les plus grands, comme l'on dit souvent, ne sont-ce pas ceux qui ont le corps pour objet?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Sont-ils et deviennent-ils plus grands pour les malades dans leurs maladies que pour ceux qui se portent bien? Prenons garde de faire un faux pas en ré-

Digitized by Google

pondant sans réflexion. Nous allons dire peut-être qu'ils sont plus grands pour ceux qui se portent bien?

PROTARQUE. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Mais quoi ! les plaisirs les plus vifs ne sont-ce pas ceux dont les désirs sont les plus violents?

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Ceux qui sont tourmentés de la fièvre et d'autres maladies semblables n'ont-ils pas plus de soif, plus de froid, et ainsi des autres affections qu'ils ont coutume d'éprouver par l'entremise du corps? ne ressentent-ils pas plus de besoins; et, lorsqu'ils sont satisfaits, ne goûtent-ils pas un plus grand plaisir? N'avouerons-nous point que la chose est ainsi?

PROTARQUE. Assurément, cela me paraît bien dit.

SOCRATE. Mais encore trouvons-nous que ce soit parler juste de dire que, si l'on veut connaître les plaisirs les plus vifs, ce n'est pas sur l'état de santé qu'il faut porter les regards, mais sur l'état de maladie? Garde-toi au reste de penser que le sens de ma question soit si les malades ont plus de plaisirs que ceux qui se portent bien, mais figure-toi que je cherche la grandeur du plaisir, et que je te demande où il se trouve d'ordinaire avec plus de véhémence; car notre but, disons-nous, est d'en découvrir la nature et de savoir ce qu'en pensent ceux qui soutiennent que le plaisir n'existe point du tout.

PROTARQUE. Je comprends à peu près ce que tu veux dire.

SOCRATE. Tu nous le montreras encore mieux tout à l'heure lorsque tu répondras, Protarque. Aperçois-tu dans la vie débauchée des plaisirs, je ne dis pas en plus grand nombre, mais plus grands, plus considérables sous le rapport de la véhémence et de la vivacité, que dans la vie tempérante? Sois attentif à ce que tu répondras.

PROTARQUE. Je conçois ta pensée, et j'aperçois une grande différence entre ces deux vies. Les tempérants en effet sont retenus par la maxime qui leur répète à chaque

Digitized by Google

instant : *Rien de trop*, maxime à laquelle ils se conforment ; au lieu que les insensés et les libertins se livrent à l'excès du plaisir jusqu'à perdre la raison et pousser des cris extravagants.

SOCRATE. Fort bien. Si la chose est ainsi, il est évident que les plus grands plaisirs, comme les plus grandes douleurs, sont attachés, non à une bonne, mais à une mauvaise disposition de l'âme et du corps.

PROTARQUE. Je l'avoue.

SOCRATE. Il nous faut en choisir quelques-uns, et examiner quelle en est la qualité et ce qui nous les fait appeler très-grands.

PROTARQUE. Nécessairement.

SOCRATE. Considérons donc quelle est la nature des plaisirs que causent de certaines maladies.

PROTARQUE. Quelles maladies?

SOCRATE. Les plaisirs de certaines maladies honteuses, plaisirs pour lesquels ces hommes austères dont nous avons parlé ont une aversion extrême.

PROTARQUE. Quels plaisirs?

SOCRATE. Par exemple, ceux qui naissent de la guérison de la gale par la friction, et des autres maux semblables qui n'ont pas besoin d'autre remède. Au nom des dieux, quelle affection dirons-nous qu'on éprouve alors? un plaisir, une douleur?

PROTARQUE. Il me paraît, Socrate, que c'est une espèce de douleur mêlée de plaisir.

SOCRATE. Je n'aurais jamais proposé cet exemple, par égard pour Philèbe. Mais, Protarque, si nous n'examinons à fond ces plaisirs et tous ceux de même nature, jamais nous ne parviendrons à découvrir ce que nous cherchons.

PROTARQUE. Il faut donc entrer dans l'examen des plaisirs qui ont de l'affinité avec ceux-là.

SOCRATE. Parles-tu de ceux qui sont mélangés?

PROTARQUE. Sans doute.

Digitized by Google

SOCRATE. De ces mélanges, les uns, qui regardent le corps, se font dans le corps même; les autres, qui regardent l'âme, se font pareillement dans l'âme. Nous trouverons aussi de certains mélanges de plaisirs et de douleurs qui appartiennent en même temps au corps et à l'âme, et auxquels on donne quelquefois le nom de plaisir, quelquefois celui de douleur.

PROTARQUE. Comment cela?

SOCRATE. Lorsque, dans le rétablissement ou l'altération de la constitution, on éprouve en même temps deux sensations contraires; qu'ayant froid, par exemple, on est réchauffé, ou qu'ayant chaud on est rafraîchi, et qu'on cherche, je pense, à se procurer une de ces sensations et à être délivré de l'autre; alors, comme l'on dit, le doux et l'amer mêlés ensemble, et ne pouvant se séparer que difficilement, causent d'abord de l'irritation, puis une tension violente.

PROTARQUE. Ce que tu dis est entièrement vrai.

SOCRATE. Ces sortes de mélanges ne se composent-ils pas de douleurs et de plaisirs tantôt égaux et tantôt inégaux?

PROTARQUE. Comment le nier!

SOCRATE. Mets donc au nombre des mélanges où la douleur l'emporte sur le plaisir les sensations mixtes dont nous parlions tout à l'heure, celles de la gale et des autres démangeaisons, lorsque l'humeur fermente et que l'inflammation règne intérieurement, et que par la friction et le mouvement on ne parvient point jusqu'à elle, mais qu'on ne fait que calmer la douleur à la surface en se mettant tantôt dans le feu, tantôt dans l'eau froide, et en échangeant quelquefois des plaisirs extraordinaires pour un état plein d'anxiétés; ou qu'au contraire, lorsque le mal est extérieur, on se procure un plaisir mélangé à l'intérieur, soit en divisant de force les humeurs ramassées, soit en rassemblant les humeurs divisées, et qu'on éprouve ainsi à la fois du plaisir et de la douleur.

Digitized by Google

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. N'est-il pas vrai aussi que, dans ces cas, lorsque le plaisir l'emporte dans ce mélange, le peu de douleur qui s'y trouve cause une démangeaison et une irritation douce; tandis que le plaisir, se répandant en bien plus grande abondance, contracte les membres jusqu'à obliger quelquefois à sauter, et que, faisant prendre au visage toutes sortes de couleurs, au corps toutes sortes de postures, à la respiration toutes sortes de mouvements, il réduit l'homme à un état de stupeur et d'aliénation d'esprit, accompagné de grands cris?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. L'excès du plaisir, mon cher ami, va jusqu'à lui faire dire de lui-même et faire dire aux autres qu'il meurt en quelque sorte au milieu des voluptés. Il les recherche donc toujours et en toutes rencontres, et d'autant plus qu'il est plus intempérant et plus insensé. Il n'en connaît point de plus grandes, et il tient pour le plus heureux celui qui passe la plus grande partie de sa vie dans leur jouissance.

PROTARQUE. Tu as, suivant moi, Socrate, exposé ce qui arrive à la plupart des hommes.

SOCRATE. Oui, Protarque, au sujet des plaisirs qu'on ressent dans les affections communes du corps, où la sensation extérieure se mêle avec l'intérieure.

Mais, par rapport aux affections de l'âme qui sont contraires à celles qu'éprouve le corps, de douleur vis-à-vis du plaisir, de plaisir vis-à-vis de la douleur, en sorte que ces deux sentiments se mêlent et se confondent, nous en avons parlé plus haut en disant que l'âme étant vide désire d'être remplie, et ressent en même temps de la joie par l'espoir de l'être, tandis qu'elle souffre de ne l'être pas; mais nous n'avons pas pour lors apporté des témoignages pour le confirmer. Maintenant donc nous disons que, l'âme ne s'accordant point avec le corps dans toutes ces affec-

Digitized by Google

tions dont le nombre est infini, il se fait en tout cela un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE. Tu m'as l'air d'avoir tout à fait raison.

SOCRATE. Il nous reste encore un de ces mélanges de douleur et de plaisir.

PROTARQUE. Quel est-il ?

SOCRATE. C'est celui que l'âme fait elle-même en soi, comme nous avons dit plus d'une fois.

PROTARQUE. Comment entends-tu ceci ?

SOCRATE. Ne conviens-tu pas que la colère, la crainte, le désir, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie et les autres passions semblables, sont des espèces de douleurs de l'âme ?

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. Ne trouverons-nous point qu'elles sont remplies de plaisirs inexprimables ? Est-il besoin que, par rapport au sentiment et à la colère, nous nous rappelions ce mot d'Homère, que *la colère, plus douce que le miel qui coule du rayon, engage quelquefois le sage même à se courroucer*[1], et les plaisirs mêlés avec la douleur dans les lamentations et les regrets ?

PROTARQUE. Cela n'est pas nécessaire ; je conviens que les choses sont de cette manière, et non point autrement.

SOCRATE. Tu te souviens aussi de ce qui se passe aux représentations tragiques, où l'on pleure en même temps qu'on goûte de la joie.

PROTARQUE. Pourquoi non ?

SOCRATE. Sais-tu qu'à la comédie même notre âme est tellement affectée, qu'il y a aussi en elle un mélange de plaisir et de douleur ?

PROTARQUE. Je ne vois pas cela clairement.

SOCRATE. Il est vrai, Protarque, que le sentiment qu'on éprouve alors n'est nullement aisé à démêler.

PROTARQUE. Il paraît du moins qu'il ne l'est pas pour moi.

[1] Homère, *Iliade*, liv. XVIII, v. 108.

Digitized by Google

SOCRATE. Attachons-nous donc d'autant plus à l'éclaircir qu'il est plus obscur. Cela nous servira à découvrir plus facilement comment le plaisir et la douleur se trouvent mêlés dans les autres sentiments.

PROTARQUE. Parle.

SOCRATE. Regardes-tu ce qu'on appelle envie comme une espèce de douleur de l'âme? Qu'en penses-tu ?

PROTARQUE. Je la regarde comme telle.

SOCRATE. Nous voyons pourtant que l'envieux se réjouit du mal de son prochain.

PROTARQUE. Très-fort.

SOCRATE. L'ignorance et ce qu'on nomme bêtise n'est-elle point un mal ?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Ceci posé, conçois quelle est la nature du ridicule.

PROTARQUE. Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE. A le prendre en général, c'est une espèce de vice auquel on donne le nom d'une certaine habitude. Or tout vice fait en nous un effet contraire à ce que prescrit l'inscription de Delphes.

PROTARQUE. Parles-tu, Socrate, du précepte : *Connais-toi toi-même?*

SOCRATE. Oui ; et il est évident que l'inscription dirait tout le contraire si elle portait : *Ne te connais en aucune façon.*

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Essaye donc, Protarque, de diviser ceci en trois.

PROTARQUE. Comment cela ? je crains fort de ne pouvoir le faire.

SOCRATE. Tu dis apparemment qu'il faut que je fasse moi-même cette division.

PROTARQUE. Non-seulement je le dis, mais je t'en prie.

SOCRATE. N'est-il pas nécessaire que ceux qui ne se con-

Digitized by Google

naissent point eux-mêmes soient dans cette ignorance par rapport à une de ces trois choses?

PROTARQUE. Quelles choses?

SOCRATE. En premier lieu, par rapport aux richesses, s'imaginant être plus riches qu'ils ne sont en effet?

PROTARQUE. Beaucoup de gens sont atteints de ce travers.

SOCRATE. Il y en a bien davantage qui se croient plus grands, plus beaux qu'ils ne sont, et doués de toutes les qualités du corps dans un degré supérieur à la vérité.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Mais le plus grand nombre, à ce que je pense, ce sont ceux qui se trompent à l'égard des qualités de l'âme, s'imaginant être meilleurs qu'ils ne sont, quoiqu'ils ne le soient pas; ce qui est la troisième espèce d'ignorance.

PROTARQUE. Cela est certain.

SOCRATE. Au sujet des vertus, de la sagesse, par exemple, n'est-il pas vrai que la plupart ne savent que disputer et sont pleins de fausses opinions?

PROTARQUE. Comment ne le seraient-ils pas!

SOCRATE. On peut assurer avec raison qu'une pareille disposition est un mal.

PROTARQUE. Avec beaucoup de raison.

SOCRATE. Protarque, il nous faut encore partager ceci en deux, si nous voulons connaître l'envie puérile et le mélange singulier qui s'y fait de plaisir et de douleur.

PROTARQUE. Comment le partagerons-nous? En deux, dis-tu?

SOCRATE. Oui. N'est-ce pas une nécessité que tous ceux qui conçoivent follement cette fausse opinion d'eux-mêmes aient en partage, ainsi que le reste des hommes, les uns la force et la puissance, les autres, comme je pense, le contraire?

PROTARQUE. C'est une nécessité.

SOCRATE. Distingue-les donc par cet endroit; et si tu appelles ridicules ceux d'entre eux qui, avec une telle opi-

Digitized by Google

nion d'eux-mêmes, sont faibles et incapables de se venger lorsqu'on se moque d'eux, tu ne diras que la vérité; comme aussi tu auras raison de dire que ceux qui ont la force en main pour se venger sont redoutables, violents et odieux. L'ignorance, en effet, dans les hommes puissants, est odieuse et honteuse, parce qu'elle est nuisible au prochain, elle et tout ce qui en porte la ressemblance; au lieu que l'ignorance accompagnée de faiblesse forme la classe et le caractère des personnages ridicules.

PROTARQUE. C'est fort bien dit; mais je ne découvre pas encore en ceci le mélange du plaisir et de la douleur.

SOCRATE. Commence auparavant par concevoir la nature de l'envie.

PROTARQUE. Explique-la-moi.

SOCRATE. N'y a-t-il point des douleurs et des plaisirs injustes?

PROTARQUE. C'est une nécessité.

SOCRATE. Il n'y a ni injustice ni envie à se réjouir du mal de ses ennemis, n'est-ce pas?

PROTARQUE. Non certes.

SOCRATE. Mais, lorsqu'on est témoin quelquefois des maux de ses amis, n'est-ce pas une chose injuste de n'en être point affligé, et au contraire de s'en réjouir?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit que l'ignorance est un mal partout où elle se trouve?

PROTARQUE. Et avec raison.

SOCRATE. Mais, quoi! par rapport à la fausse opinion que nos amis se forment de leur sagesse, de leur beauté, et des autres qualités dont nous avons parlé, les distinguant en trois espèces, et ajoutant que le ridicule se trouve là où est la faiblesse, et l'odieux là où est la force, n'avouerons-nous point, comme je disais tout à l'heure, que cette disposition de nos amis, lorsqu'elle ne nuit à personne, est ridicule?

PROTARQUE. Oui.

Digitized by Google

SOCRATE. Ne convenons-nous point aussi qu'à titre d'ignorance c'est un mal?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Quand nous rions d'une pareille ignorance, sommes-nous joyeux ou affligés?

PROTARQUE. Il est évident que nous sommes joyeux.

SOCRATE. N'avons-nous pas dit que c'est l'envie qui produit en nous ce sentiment de joie à la vue des maux de nos amis?

PROTARQUE. Nécessairement.

SOCRATE. Ainsi il résulte de ce discours que, quand nous rions des ridicules de nos amis, nous mêlons le plaisir à l'envie, et par conséquent le plaisir à la douleur; puisque nous avons reconnu ci-dessus que l'envie est une douleur de l'âme, que d'ailleurs rire est un plaisir, et que ces deux choses se rencontrent ensemble en ces circonstances.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Ceci nous fait en même temps connaître que, dans les lamentations et les tragédies, non-seulement celles du théâtre, mais dans la grande tragédie et comédie de la vie humaine, le plaisir est mêlé à la douleur ainsi que dans mille autres choses.

PROTARQUE. Il est impossible de n'en pas convenir, Socrate, quelque désir que l'on ait de soutenir le sentiment contraire.

SOCRATE. Nous avons proposé la colère, le regret, la tristesse, la crainte, l'amour, la jalousie, l'envie et les autres passions semblables, comme autant d'affections où nous trouverions mêlées les deux choses que nous avons dites si souvent, n'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Nous comprenons que cela vient d'être expliqué par rapport à la tristesse, à l'envie et à la colère.

PROTARQUE. Comment ne le comprendrions-nous pas!

SOCRATE. Ne reste-t-il point encore bien des passions à parcourir?

Digitized by Google

PROTARQUE. Oui vraiment.

SOCRATE. Pour quelle raison principalement penses-tu que je me sois attaché à te montrer ce mélange dans la comédie? N'est-ce point afin de te persuader qu'il est facile de montrer la même chose dans les craintes, les amours et les autres passions, et afin que, tenant cela pour certain, tu me laisses libre et ne m'obliges point à allonger le discours en prouvant que cela a lieu pour tout le reste; mais que tu conçoives d'une vue générale que le corps sans l'âme et l'âme sans le corps, et tous les deux en commun, éprouvent mille affections où le plaisir est mêlé avec la douleur? Dis-moi donc présentement si tu me donneras la liberté, ou si tu me feras pousser cet entretien jusqu'au milieu de la nuit. En ajoutant encore quelques mots, j'espère obtenir de toi que tu me lâches. Je m'engage à te rendre raison demain de tout cela. Pour le présent, mon dessein est de m'acheminer vers ce qui me reste à dire pour en venir au jugement que Philèbe exige de moi.

PROTARQUE. C'est bien parlé, Socrate. Achève comme il te plaira ce qui te reste encore.

SOCRATE. Suivant l'ordre naturel des choses, après les plaisirs mélangés, il est nécessaire en quelque sorte que nous considérions à leur tour ceux qui sont sans mélange.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Je vais essayer de t'en faire connaître la nature, en changeant quelque chose au sentiment des autres; car je ne suis nullement de l'opinion de ceux qui prétendent que tous les plaisirs ne sont qu'une cessation de douleur; mais, comme j'ai dit, je me sers de leur témoignage pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour réels et qui ne le sont pas, et qu'un grand nombre d'autres qui passent pour très-grands sont confondus avec les douleurs et avec des intervalles de repos au milieu des souffrances les plus vives, dans de certaines situations critiques tant du corps que de l'âme.

Digitized by Google

PROTARQUE. Quels sont donc les plaisirs, Socrate, qu'on peut à juste titre regarder comme vrais?

SOCRATE. Ce sont ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux qui naissent des odeurs et des sons; tous ceux, en un mot, dont la privation n'est ni sensible ni douloureuse, et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable sans aucun mélange de douleur.

PROTARQUE. Comment faut-il que nous entendions ceci, Socrate?

SOCRATE. Puisque tu ne comprends pas sur-le-champ ce que je veux dire, il faut tâcher de te l'expliquer. Par la beauté des figures, je n'ai point en vue ce que la plupart pourraient s'imaginer, par exemple, de beaux corps ou de belles peintures; mais je parle de ce qui est droit et circulaire et des ouvrages de ce genre, plans et solides, travaillés au tour, ainsi que des ouvrages faits à la règle et à l'équerre, si tu conçois ma pensée. Car je soutiens que ces figures ne sont point, comme les autres, belles d'une manière relative, mais qu'elles sont toujours belles en soi de leur nature, et qu'elles procurent de certains plaisirs qui leur sont propres et n'ont rien de commun avec les plaisirs que produit le mouvement. J'en dis autant des belles couleurs du même genre et des plaisirs qui leur sont affectés. Me comprends-tu? qu'en est-il?

PROTARQUE. Je fais tous mes efforts pour cela, Socrate; mais tâche toi-même de t'expliquer encore plus clairement.

SOCRATE. Je dis donc, par rapport aux sons, que ceux qui sont coulants, clairs, qui rendent une mélodie pure, ne sont pas simplement beaux par comparaison, mais par eux-mêmes, ainsi que les plaisirs qui en sont une suite naturelle.

PROTARQUE. Je conviens aussi de cela.

SOCRATE. L'espèce de plaisir qui résulte des odeurs a quelque chose de moins divin, à la vérité; mais, lorsqu'il

Digitized by Google

ne se mêle dans les plaisirs aucune douleur nécessaire, par quelque voie et par quelque sens qu'ils parviennent jusqu'à nous, je les mets tous dans le genre opposé à ceux dont il a été parlé ci-dessus. Ce sont, si tu le comprends, deux différentes espèces de plaisirs.

PROTARQUE. Je le comprends.

SOCRATE. Ajoutons donc encore à ceci les plaisirs qui accompagnent les sciences, s'il nous paraît que ces plaisirs ne sont pas joints à une certaine soif d'apprendre, et qu'en tout cas cette soif des sciences ne cause dès le commencement aucune douleur.

PROTARQUE. Je le pense ainsi.

SOCRATE. Mais, quoi! l'âme étant une fois remplie de sciences, si elle vient ensuite à les perdre par l'oubli, vois-tu qu'il en résulte quelque douleur?

PROTARQUE. Aucune par la nature même de la chose; ce n'est que par réflexion que, se voyant privé d'une science, on s'en afflige à cause du besoin qu'on en a.

SOCRATE. Or, mon cher, nous considérons ici les affections naturelles en elles-mêmes et indépendamment de toute réflexion.

PROTARQUE. Cela étant, tu dis avec vérité que l'oubli des sciences, auquel nous sommes sujets, n'entraîne après soi aucune douleur.

SOCRATE. Il faut dire, par conséquent, que ces plaisirs attachés aux sciences sont tout à fait exempts de douleur, et qu'ils ne sont pas faits pour la plupart des hommes, mais pour un très-petit nombre.

PROTARQUE. Comment ne le dirions-nous pas!

SOCRATE. Maintenant donc que nous avons séparé suffisamment les plaisirs purs et ceux qu'on peut à bon droit appeler impurs, ajoutons à ce discours que les plaisirs violents sont démesurés, et que les autres, au contraire, sont mesurés. Disons que les premiers, qui sont grands, forts, et se font sentir tantôt souvent, tantôt rarement, appartiennent à l'espèce de l'infini, qui agit plus ou moins

Digitized by Google

vivement sur le corps et sur l'âme, et que les seconds sont de l'espèce du fini.

PROTARQUE. Tu dis très-bien, Socrate.

SOCRATE. Outre cela, il y a encore une chose qu'il faut examiner par rapport à eux.

PROTARQUE. Quelle chose?

SOCRATE. Doit-on dire qu'il y a de l'affinité entre la vérité, d'une part, et, de l'autre, ce qui est pur et sans mélange, ou ce qui est vif, nombreux, grand, abondant?

PROTARQUE. A quel dessein fais-tu cette question, Socrate?

SOCRATE. Autant qu'il dépend de moi, Protarque, je ne veux rien omettre dans l'examen du plaisir et de la science, de ce que l'un et l'autre peuvent avoir de pur et d'impur, afin que tous deux se présentant à toi, à moi et à tous les assistants, dégagés de tout ce qui est impur, il nous soit plus aisé d'en porter un jugement.

PROTARQUE. Très-bien.

SOCRATE. Eh bien! formons-nous l'idée suivante de toutes les choses que nous appelons pures, et, avant que d'aller plus loin, commençons par en prendre une.

PROTARQUE. Laquelle prendrons-nous?

SOCRATE. Considérons, si tu veux, d'abord la blancheur.

PROTARQUE. A la bonne heure.

SOCRATE. Comment et en quoi consiste la pureté de la blancheur? Est-ce en ce qui est très-grand et en très-grande quantité, ou en ce qui est tout à fait pur et où il ne se trouve aucun mélange d'aucune autre couleur?

PROTARQUE. Il est évident que c'est en ce qui est parfaitement pur.

SOCRATE. Fort bien. Ne dirons-nous pas, Protarque, que ce blanc est le plus vrai et en même temps le plus beau de tous les blancs, et non point celui qui serait en plus grande quantité ou plus grand?

PROTARQUE. Avec beaucoup de raison sans doute.

SOCRATE. Si nous soutenons donc qu'un peu de blanc

Digitized by Google

sans mélange est tout à la fois plus blanc, plus beau et plus vrai que beaucoup de blanc mélangé, nous n'avancerons rien que de très-juste.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Mais, quoi! nous n'aurons pas besoin apparemment de beaucoup d'exemples semblables pour en faire l'application à notre discussion sur le plaisir; mais celui-ci suffit pour nous faire comprendre que tout plaisir exempt de douleur, quoique faible et en petite quantité, est plus agréable, plus vrai, plus beau qu'un autre plaisir vif et en grande quantité.

PROTARQUE. J'en conviens, et ce seul exemple est suffisant.

SOCRATE. Que penses-tu de ceci? N'avons-nous pas ouï dire que le plaisir est toujours en voie de génération, et jamais dans l'état d'existence? C'est en effet ce que des hommes habiles entreprennent de nous démontrer, et nous devons leur en savoir gré.

PROTARQUE. Pour quelle raison?

SOCRATE. Je discuterai ce point avec toi, mon cher Protarque, en t'interrogeant.

PROTARQUE. Parle et interroge.

SOCRATE. N'y a-t-il point deux sortes de choses, l'une qui est pour elle-même, l'autre qui en désire sans cesse une autre?

PROTARQUE. Comment et de quelles choses parles-tu?

SOCRATE. L'une est toujours très-noble de sa nature; l'autre lui est inférieure en dignité.

PROTARQUE. Explique-toi encore plus clairement.

SOCRATE. Nous avons vu sans doute de beaux garçons ayant pour amants des hommes pleins de courage.

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Eh bien! cherche actuellement deux choses qui ressemblent à ces deux-là parmi toutes celles qui dans leur rapport en expriment une troisième.

Digitized by Google

PROTARQUE. Dis plus clairement, Socrate, ce que tu veux dire.

SOCRATE. Rien de bien compliqué, Protarque; mais le discours prend plaisir à nous embarrasser. Il veut nous faire entendre que de ces deux choses l'une est toujours faite en vue de quelque autre; l'autre est celle en vue de laquelle se fait ordinairement ce qui est fait pour une autre chose.

PROTARQUE. J'ai eu bien de la peine à le comprendre à force de me le faire répéter.

SOCRATE. Peut-être, mon enfant, le comprendras-tu encore mieux à mesure que nous avancerons.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Concevons à présent deux autres choses.

PROTARQUE. Lesquelles?

SOCRATE. L'une, le phénomène[1]; l'autre, l'existence.

PROTARQUE. J'admets ces deux choses, l'existence et le phénomène.

SOCRATE. Fort bien. Laquelle des deux dirons-nous qui est faite à cause de l'autre : le phénomène à cause de l'existence, ou l'existence à cause du phénomène?

PROTARQUE. Me demandes-tu si ce qu'on appelle existence est ce qu'il est par rapport au phénomène?

SOCRATE. Il y a apparence.

PROTARQUE. Au nom des dieux, que veux-tu me demander par là?

SOCRATE. Le voici, Protarque. Dis-tu que la construction des vaisseaux se fait en vue des vaisseaux, ou les vaisseaux en vue de leur construction, et ainsi des autres choses de même nature? Voilà, Protarque, ce que je veux savoir de toi.

PROTARQUE. Pourquoi ne te réponds-tu pas toi-même, Socrate?

SOCRATE. Rien ne m'en empêche; mais prends part à ce que je dirai.

[1] Il faut entendre par phénomène, l'acte de naître, de devenir.

Digitized by Google

PROTARQUE. Volontiers.

SOCRATE. Je dis donc que tous les ingrédients, tous les instruments, tous les matériaux sont mis sous la main de chacun en vue du phénomène; que chaque phénomène a lieu, l'un en vue de telle existence, l'autre en vue de telle autre, et que la somme des phénomènes a lieu en vue de la somme des existences.

PROTARQUE. Cela est très-clair.

SOCRATE. Par conséquent, si le plaisir est un phénomène, il est nécessaire qu'il se produise en vue de quelque existence.

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. Mais la chose en vue de laquelle est toujours fait ce qui se fait en vue d'une autre doit être mise dans la classe du bien; et il faut mettre, mon cher, dans une autre classe, ce qui se fait en vue d'une autre chose.

PROTARQUE. De toute nécessité.

SOCRATE. Si donc le plaisir est un phénomène, n'aurons-nous pas raison de le mettre dans une autre classe que celle du bien?

PROTARQUE. Tout à fait raison.

SOCRATE. Ainsi, comme j'ai dit en commençant ce raisonnement, il faut savoir gré à celui qui nous a fait connaître que le plaisir est un phénomène, et qu'il n'a point absolument d'existence; car il est évident que cet homme se moque de ceux qui soutiennent que le plaisir est le bien.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Ce même homme se moquera aussi sans doute de ceux qui font consister tout leur bonheur dans ces sortes de phénomènes.

PROTARQUE. Comment et de qui parles-tu?

SOCRATE. De ceux qui, se délivrant de la faim, de la soif et des autres besoins semblables qui se soulagent par le phénomène, se réjouissent à cause de ce phénomène, parce que c'est un plaisir, et disent qu'ils ne voudraient pas vivre s'ils n'étaient sujets à la soif, à la faim, et s'ils

Digitized by Google

n'éprouvaient toutes les autres sensations qui résultent de ces sortes de besoins.

PROTARQUE. Ils paraissent du moins dans cette disposition.

SOCRATE. Tout le monde ne conviendra-t-il point que l'altération est le contraire du phénomène?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Ainsi, quiconque choisit ce genre de vie choisit le phénomène et l'altération, et non le troisième état, où il ne se rencontre ni plaisir ni douleur, et où l'on peut avoir en partage la sagesse la plus pure.

PROTARQUE. Je vois bien, Socrate, que c'est une grande absurdité de mettre le bien de l'homme dans le plaisir.

SOCRATE. Cela est vrai. Disons encore la même chose d'une autre manière.

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. Comment ne serait-il point absurde que, n'y ayant rien de bon, rien de beau, ni dans le corps ni dans toute autre chose, si ce n'est dans l'âme seule, le plaisir fût le seul bien de cette âme, et que le courage, la tempérance, l'intelligence et tous les autres biens que l'âme a reçus en partage ne fussent comptés pour rien, et encore qu'on fût réduit à avouer que quiconque ne goûte point de plaisir et ressent de la douleur est méchant pendant tout le temps qu'il souffre, quoique ce soit d'ailleurs l'homme le plus vertueux; qu'au contraire, dès qu'on goûte du plaisir, on est vertueux par cette raison-là même, et d'autant plus vertueux que le plaisir est plus grand?

PROTARQUE. Tout cela, Socrate, est de la dernière absurdité.

SOCRATE. Qu'on ne puisse pas nous reprocher qu'après avoir examiné le plaisir dans la plus grande rigueur, nous paraissons en quelque sorte épargner beaucoup l'intelligence et la science. Frappons-les hardiment tout autour pour voir s'ils ont quelque endroit faible, jusqu'à ce

Digitized by Google

qu'ayant découvert ce qu'il y a de plus pur dans leur nature, nous nous servions, dans le jugement que nous devons porter en commun, de ce que l'intelligence d'une part, et le plaisir de l'autre, ont de plus réel dans leurs diverses parties.

PROTARQUE. Fort bien.

SOCRATE. Les sciences ne se divisent-elles pas en deux branches, dont l'une a, je pense, pour objet les arts mécaniques, et l'autre la culture soit de l'âme, soit du corps ? n'est-ce pas?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Voyons d'abord, par rapport aux arts mécaniques, si à certains égards ils ne tiennent pas davantage de la science, et moins à d'autres égards; et il nous faut regarder comme très-pure la partie par où ils approchent plus de la science, et l'autre pour très-impure.

PROTARQUE. Il le faut sans doute.

SOCRATE. Séparons donc de chaque art ceux qui sont à la tête des autres.

PROTARQUE. Quels arts, et comment les séparerons-nous?

SOCRATE. Par exemple, si on retranche de chaque art l'art de compter, de mesurer, de peser, ce qui demeurera, à dire vrai, sera bien peu de chose.

PROTARQUE. J'en conviens.

SOCRATE. Il ne restera plus, après cela, qu'à recourir aux probabilités, à exercer ses sens par l'expérience et une certaine routine, mettant en œuvre le talent conjectural, auquel plusieurs donnent le nom d'art lorsqu'il a acquis sa perfection par la réflexion et le travail.

PROTARQUE. Ce que tu dis est indubitable.

SOCRATE. La musique n'est-elle pas pleine de ces conjectures, elle qui ne règle point ses accords par la mesure, mais par l'usage et par approximation; aussi bien que toute la partie instrumentale de cet art, laquelle ne saisit que par conjecture la juste mesure de chaque corde; de

Digitized by Google

manière qu'il y a dans la musique bien des choses obscures, et très-peu de certaines?

PROTARQUE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Nous trouverons qu'il en est de même de la médecine, de l'agriculture, de la navigation et de l'art militaire.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Qu'au contraire l'architecture fait usage, ce me semble, de beaucoup de mesures et d'instruments qui lui donnent une grande justesse et la rendent plus exacte que la plupart des sciences.

PROTARQUE. En quoi?

SOCRATE. Dans la construction des vaisseaux, des maisons, et de beaucoup d'autres ouvrages de charpenterie. Car elle se sert, je pense, de la règle, du tour, du compas, du fil à plomb, et d'une espèce de redressoir artistement travaillé.

PROTARQUE. Tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE. Ainsi séparons les arts en deux parties, dont les uns, qui sont une dépendance de la musique, ont moins de précision dans leurs ouvrages; les autres, qui appartiennent à l'architecture, en ont davantage.

PROTARQUE. Soit.

SOCRATE. Et mettons au rang des arts les plus exacts ceux dont nous avons d'abord fait mention.

PROTARQUE. Il me paraît que tu parles de l'arithmétique et des autres arts que tu as nommés avec elle.

SOCRATE. Justement. Mais, Protarque, ne faut-il pas dire que ces arts eux-mêmes sont de deux sortes? Qu'en penses-tu?

PROTARQUE. Quels arts, s'il te plaît?

SOCRATE. D'abord l'arithmétique. Ne doit-on pas reconnaître qu'il y a une arithmétique vulgaire, et une autre propre aux philosophes?

PROTARQUE. Comment assigner la différence qu'il y a entre ces deux espèces d'arithmétique?

Digitized by Google

SOCRATE. Elle n'est pas petite, Protarque; car le vulgaire fait entrer dans le même calcul des unités inégales, comme deux armées, deux bœufs, deux unités très-petites ou très-grandes. Les philosophes, au contraire, ne daigneront seulement pas écouter quiconque refusera d'admettre que, parmi toutes les unités, une unité ne diffère absolument en rien d'une autre.

PROTARQUE. Tu as raison de dire que la différence entre ceux qui font usage de la science des nombres n'est pas petite, et qu'on est par conséquent fondé à distinguer deux espèces d'arithmétique.

SOCRATE. Mais, quoi! l'art de supputer et de mesurer qu'emploient les architectes et les marchands ne diffère-t-il point de la géométrie et des calculs raisonnés des philosophes? Dirons-nous que c'est le même art, ou les compterons-nous pour deux?

PROTARQUE. Conséquemment à ce qu'on vient de dire, mon avis est que ce sont deux arts.

SOCRATE. Fort bien. Conçois-tu la raison pourquoi nous sommes entrés dans cette discussion?

PROTARQUE. Peut-être. Je serai pourtant bien aise d'entendre ta réponse à cette question.

SOCRATE. Il me semble que ce discours ne se propose pas moins à présent qu'au commencement de faire une recherche correspondant à celle que nous avons déjà faite sur les plaisirs, et d'examiner si, de même qu'il y a des plaisirs plus purs les uns que les autres, il en est ainsi à l'égard des sciences.

PROTARQUE. Il est manifeste que nous nous y sommes engagés dans cette vue.

SOCRATE. Mais, quoi! ne nous a-t-il pas découvert plus haut des arts qui sont les uns plus précis, les autres plus confus?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Par rapport même aux arts plus exacts, après les avoir appelés chacun d'un seul nom et nous avoir fait

Digitized by Google

naître la pensée que cet art est un, ne nous interroge-t-il pas de nouveau, supposant que ce sont deux arts, pour savoir ce qu'il y a de précis et de pur dans chacun, et si l'art qu'emploient les philosophes est plus exact que l'art de ceux qui ne le sont pas?

PROTARQUE. Il me paraît en effet que c'est là ce qu'il nous demande.

SOCRATE. Hé bien, Protarque, quelle réponse lui ferons-nous?

PROTARQUE. O Socrate, que nous sommes parvenus à une différence étonnante entre les sciences pour la précision!

SOCRATE. Ainsi nous en répondrons plus facilement.

PROTARQUE. Sans doute; et nous dirons que les arts qui ont pour objet la mesure et le nombre diffèrent infiniment des autres arts, et encore que ces mêmes arts, en tant que mis en œuvre par les vrais philosophes, l'emportent plus qu'on ne saurait dire sur eux-mêmes pour l'exactitude et la vérité.

SOCRATE. Que la chose soit donc ainsi selon toi, et sur ta parole répondons avec confiance aux hommes redoutables dans l'art de prolonger la dispute.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Qu'il y a deux arithmétiques et deux géométries, et qu'une foule d'autres arts dépendant de ceux-ci, quoique compris sous un seul nom, sont néanmoins doubles de la même manière.

PROTARQUE. Donnons, à la bonne heure, cette réponse, Socrate, à ces hommes que tu dis être si redoutables.

SOCRATE. Nous disons donc que ces sciences sont de la dernière exactitude.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Mais la dialectique, Protarque, ne nous avouerait point, si nous donnions à une autre science la préférence sur elle.

PROTARQUE. Que faut-il entendre par dialectique?

Digitized by Google

SOCRATE. Il est clair que c'est la science qui connaît toutes les sciences dont nous parlons. Je pense en effet que tous ceux qui ont quelque peu d'intelligence conviendront que la connaissance la plus vraie sans comparaison est celle qui a pour objet l'être, ce qui existe réellement, et dont la nature est toujours la même. Et toi, Protarque, quel jugement en porterais-tu?

PROTARQUE. Socrate, j'ai souvent ouï dire à Gorgias que l'art de persuader a l'avantage sur tous les autres, parce qu'il se soumet tout, non par la force, mais de plein gré; en un mot, que c'est le plus excellent de tous. Or je ne voudrais combattre ici ni son sentiment ni le tien.

SOCRATE. Il me paraît qu'après avoir voulu prendre les armes contre moi, tu en as eu honte et les as laissées.

PROTARQUE. Il en sera à l'égard de ces sciences ce qu'il te plaira.

SOCRATE. Est-ce ma faute si tu as mal pris ma pensée?

PROTARQUE. Comment donc?

SOCRATE. Je ne t'ai pas demandé, mon cher Protarque, quel est l'art ou la science qui l'emporte sur les autres à raison de son importance, de son excellence et des avantages qu'on en retire; mais quelle est la science dont l'objet est le plus net, le plus exact, le plus vrai, soit qu'elle soit d'une grande utilité ou non. Voilà ce que nous cherchons pour le présent. Ainsi vois : tu ne t'exposeras point à l'indignation de Gorgias en accordant à l'art qu'il professe l'avantage sur tous du côté de l'utilité qui en revient aux hommes : mais, à l'égard de la science dont je parle, comme je disais tout à l'heure au sujet du blanc, qu'un peu de blanc, pourvu qu'il soit pur, l'emporte sur une grande quantité impure, en ce que c'est le blanc le plus véritable; de même, après une sérieuse attention et des discussions suffisantes, sans avoir égard à l'utilité des sciences ni à la célébrité qu'elles nous donnent, mais considérant uniquement s'il y a dans notre âme une faculté faite pour aimer la vérité, et disposée à tout entreprendre

Digitized by Google

pour parvenir à la connaître, et ayant recherché ce qu'il y a de pur dans l'intelligence et la sagesse, voyons s'il n'est pas raisonnable de dire que ces objets purs forment le domaine de cette science, ou s'il en faut chercher quelque autre plus excellente.

PROTARQUE. J'examine, et il me paraît difficile d'accorder qu'aucune autre science ou art tienne plus de la vérité que la dialectique.

SOCRATE. Ce qui t'a porté à juger de la sorte, n'est-ce point la remarque que tu as faite que la plupart des arts et des sciences qui s'occupent des choses sensibles donnent beaucoup aux opinions et ne cherchent avec beaucoup de soin que ce qui appartient à l'opinion? Par exemple, lorsque quelqu'un se propose d'étudier la nature, tu sais qu'il s'occupe toute sa vie autour de cet univers pour savoir comment il a été formé et comment il est actif ou passif dans les phénomènes qui s'y produisent. N'est-ce pas là ce que nous disons? ou quoi enfin?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme n'est point ce qui existe toujours, mais ce qui devient, ce qui deviendra et ce qui est devenu?

PROTARQUE. Cela est très-vrai.

SOCRATE. Pouvons-nous dire qu'il y ait quelque chose d'évident selon la plus exacte vérité dans ce qui n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe pour le présent d'une manière fixe et stable?

PROTARQUE. Et le moyen?

SOCRATE. Comment aurions-nous des connaissances solides touchant des objets qui n'ont aucune consistance?

PROTARQUE. Je pense qu'on ne peut pas en avoir.

SOCRATE. Par conséquent la vérité pure ne se rencontre point dans l'intelligence et la science qu'on a de ces objets.

PROTARQUE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Ainsi il faut absolument n'écouter ici ni toi

Digitized by Google

ni moi, ni Gorgias ni Philèbe, mais suivant la raison affirmer ceci.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Que la solidité, la netteté, la vérité et ce que nous appelons la pureté, n'ont lieu qu'à l'égard de ce qui est toujours dans le même état, de la même manière, sans aucun mélange, et ensuite de ce qui en approche davantage; et que tout le reste ne doit être mis qu'après et dans un degré inférieur.

PROTARQUE. Rien de plus vrai que ce que tu dis.

SOCRATE. Pour ce qui est des noms qui expriment ces objets, n'est-il pas très-convenable de donner les plus beaux noms aux plus beaux objets?

PROTARQUE. Cela convient.

SOCRATE. Les noms les plus honorables, ne sont-ce pas ceux d'intelligence et de sagesse?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. C'est donc avec raison et avec justesse qu'on les applique aux pensées qui ont pour objet l'être réel.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Or ce sont ces noms-là, et non d'autres, sur lesquels j'ai proposé que l'on prononçât.

PROTARQUE. Il est vrai, Socrate.

SOCRATE. Soit. Si quelqu'un disait que nous ressemblons à des ouvriers devant lesquels on a mis la sagesse et le plaisir comme des matières qu'ils doivent allier ensemble pour en former quelque ouvrage, cette comparaison ne serait-elle pas juste?

PROTARQUE. Très-juste.

SOCRATE. Ne faut-il pas essayer à présent de faire cet alliage?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Mais ne serait-il pas mieux de nous dire et de nous rappeler auparavant certaines choses?

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Des choses dont il a déjà été fait mention;

Digitized by Google

mais c'est, à mon avis, une bonne maxime que celle qui ordonne de revenir jusqu'à deux et trois fois sur ce qui est bien dit.

PROTARQUE. Certainement.

SOCRATE. Au nom de Jupiter, sois attentif. Voici, je pense, ce que nous disions au commencement de cette dispute.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Philèbe soutenait que le plaisir est la fin légitime de tous les êtres animés, le but auquel ils doivent tendre; qu'il est le bien de tous, et que ces deux mots, *bon* et *agréable*, appartiennent, à parler exactement, à une seule et même nature. Socrate, au contraire, prétendait d'abord que cela n'est point; que, comme le bon et l'agréable sont deux noms différents, ils expriment aussi deux choses d'une nature différente, et que la sagesse participe plus à la condition du bien que le plaisir. N'est-ce point là, Protarque, ce qui s'est dit alors de part et d'autre?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Ne sommes-nous pas convenus alors, et ne convenons-nous pas encore de ceci?

PROTARQUE. De quoi?

SOCRATE. Que la nature du bien a l'avantage sur toute autre chose en ce point.

PROTARQUE. En quel point?

SOCRATE. En ce que l'être animé qui en a la possession pleine, entière, non interrompue pendant toute sa vie, n'a plus besoin d'aucune autre chose, et que le bien lui suffit très-parfaitement. Cela n'est-il pas vrai?

PROTARQUE. Très-vrai.

SOCRATE. N'avons-nous point tâché de considérer par la pensée deux espèces de vie absolument distinctes l'une de l'autre, où régnât d'une part le plaisir sans aucun mélange de sagesse, et d'autre part la sagesse dénuée pareillement de tout plaisir?

PROTARQUE. Je l'avoue.

Digitized by Google

SOCRATE. L'une ou l'autre de ces conditions a-t-elle paru suffisante par elle-même à aucun de nous?

PROTARQUE. Et comment l'eût-elle paru!

SOCRATE. Si nous nous sommes écartés alors de la vérité en quelque chose, que le premier qui voudra nous redresse en ce moment, et dise mieux. Pour cela, qu'il comprenne sous une seule idée la mémoire, la science, la sagesse, l'opinion vraie, et qu'il examine s'il est quelqu'un qui, privé de tout cela, consentît à posséder ou à éprouver quelque chose que ce soit, non pas même le plaisir, quelque vif et quelque considérable qu'on le suppose, s'il n'avait aucune opinion vraie sur la joie qu'il ressent, qu'il ne connût aucunement quel est le sentiment qu'il éprouve, et qu'il n'en eût pas le moindre souvenir en aucun temps. Dis-en autant de la sagesse, et vois si on choisirait la sagesse sans aucun plaisir, quelque petit qu'il soit, plutôt qu'avec quelque plaisir, ou toutes les voluptés du monde sans sagesse plutôt qu'avec quelque sagesse.

PROTARQUE. Cela ne se peut point, Socrate, et il n'est pas nécessaire d'insister si souvent là-dessus.

SOCRATE. Ainsi ni l'un ni l'autre n'est le bien parfait, le bien désirable pour tous, le souverain bien.

PROTARQUE. Comment le seraient-ils!

SOCRATE. Il nous faut par conséquent découvrir le bien ou en lui-même, ou dans quelque image, afin de voir, comme nous avons dit, à qui nous devons adjuger le second prix.

PROTARQUE. Tu dis très-bien.

SOCRATE. N'avons-nous point rencontré quelque voie qui nous conduise au bien?

PROTARQUE. Quelle voie?

SOCRATE. Si l'on cherchait un homme et qu'on apprît exactement où est sa demeure, ne serait-ce pas une grande avance pour le trouver?

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Présentement donc, ainsi qu'au début de cet

Digitized by Google

entretien, je ne sais quel discours nous a fait connaître qu'il ne faut pas chercher le bien dans une vie sans mélange, mais dans celle qui est mélangée.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Nous avons plus d'espérance que ce que nous cherchons se montrera à nous plus à découvert dans une vie bien mélangée que dans une autre.

PROTARQUE. Beaucoup plus.

SOCRATE. Ainsi faisons ce mélange, Protarque, après avoir invoqué les dieux, soit Bacchus, soit Vulcain, soit toute autre divinité à qui le soin d'un pareil mélange est confié.

PROTARQUE. J'y consens.

SOCRATE. Nous faisons en quelque sorte ici l'office d'échansons, ayant à notre disposition deux fontaines : celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel; et celle de la sagesse, source sobre qui ne contient pas de vin, et d'où sort une eau austère et salutaire, qu'il faut nous efforcer de mêler ensemble le mieux possible.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Voyons d'abord. Ne réussirions-nous pas en mêlant toute espèce de plaisir avec toute espèce de sagesse?

PROTARQUE. Peut-être.

SOCRATE. Cela ne serait pas sûr. Je vais te proposer un moyen de faire, ce me semble, ce mélange avec moins de risque.

PROTARQUE. Quel moyen, dis?

SOCRATE. Nous avons, à ce que nous pensons, des plaisirs plus vrais les uns que les autres, et des arts plus exacts que d'autres arts?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Et aussi des sciences différentes d'autres sciences, les unes qui ont pour objet les choses sujettes à la naissance et à la mort; les autres, ce qui ne devient pas et ne périt pas, mais qui existe toujours et de la même manière. En les considérant sous le rapport de la vérité,

Digitized by Google

nous avons jugé que celles-ci sont plus vraies que celles-là.

PROTARQUE. Et avec raison.

SOCRATE. Eh bien! si, commençant par mêler ensemble les portions les plus vraies de part et d'autre, nous examinions si ce mélange est suffisant pour nous procurer la vie la plus désirable, ou si nous avons encore besoin d'y faire entrer d'autres portions qui ne seraient pas si pures?

PROTARQUE. Il me paraît à propos de prendre ce parti.

SOCRATE. Soit donc un homme ayant une juste idée de la nature de la justice en elle-même, avec le talent d'expliquer cette idée par la parole, et qui en toutes choses ait les mêmes avantages.

PROTARQUE. Soit.

SOCRATE. Cet homme aura-t-il autant de science qu'il est nécessaire si, connaissant la nature du cercle idéal et de la sphère idéale, il ignore d'ailleurs ce que c'est que la sphère réelle et les cercles réels, et que, pour la construction d'un édifice ou de tout autre ouvrage, il ne se serve que de règles et de cercles parfaits?

PROTARQUE. Notre situation, Socrate, serait ridicule avec ces connaissances divines, si nous n'en avions pas d'autres.

SOCRATE. Comment dis-tu? Il faut donc jeter et mêler avec le reste l'art d'employer la règle fausse et le cercle ordinaire, art qui n'est ni solide ni pur?

PROTARQUE. Il le faut bien si l'on veut que nous retrouvions chaque jour le chemin pour retourner chez nous.

SOCRATE. Faudra-t-il y joindre aussi la musique, au sujet de laquelle nous avons dit un peu plus haut qu'elle était pleine de conjecture et d'imitation, et péchait du côté de la pureté?

PROTARQUE. Cela me paraît nécessaire, afin de rendre notre vie tant soit peu supportable.

SOCRATE. Veux-tu que, semblable à un portier pressé et forcé par la foule, je cède, j'ouvre les portes toutes

Digitized by Google

grandes, et je laisse toutes les sciences entrer et se mêler ensemble, les pures avec celles qui ne le sont pas?

PROTARQUE. Je ne vois pas, Socrate, quel mal il pourrait résulter pour un homme de la possession des autres sciences, pourvu qu'il eût les premières.

SOCRATE. Je vais donc les lâcher toutes dans le sein de la très-poétique vallée d'Homère?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Les voilà lâchées. Il faut aller maintenant à la source des plaisirs, car nous n'avons pu faire notre mélange, comme nous l'avions d'abord projeté, en commençant par ce qu'il y a de vrai de part et d'autre; mais l'estime que nous faisons de toutes les sciences nous a engagés à les admettre toutes sans distinction et avant les plaisirs.

PROTARQUE. Tu dis très-vrai.

SOCRATE. Il est temps par conséquent de délibérer, au sujet des plaisirs, si nous les laisserons aussi entrer tous à la fois, ou si nous ne devons lâcher d'abord que ceux qui sont vrais.

PROTARQUE. Il est incomparablement plus sûr de donner d'abord entrée aux vrais plaisirs.

SOCRATE. Qu'ils passent donc. Que ferons-nous après cela? Ne faut-il pas, s'il y a quelques plaisirs nécessaires, que nous les mêlions avec les autres, comme nous en avons usé à l'égard des sciences?

PROTARQUE. Pourquoi non! les nécessaires, s'entend.

SOCRATE. Mais, si, de même que nous avons dit au sujet des arts qu'il n'y avait aucun danger, qu'il était même utile pour la vie de les connaître tous, nous disions à présent la même chose par rapport aux plaisirs, ne faut-il pas les mêler tous s'il est avantageux pour tous et qu'il n'y ait aucun risque à goûter tous les plaisirs durant la vie?

PROTARQUE. Que dirons-nous donc à cet égard, et quel parti prendrons-nous?

Digitized by Google

SOCRATE. Ce n'est pas nous, Protarque, qu'il faut consulter ici, mais le plaisir et la sagesse, les interrogeant en cette manière sur ce qu'ils pensent l'un de l'autre.

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. Mes amis, soit qu'il faille vous appeler du nom de plaisirs ou de quelque autre nom semblable, qu'aimeriez-vous mieux, d'habiter avec toute espèce de sagesse, ou d'en être entièrement séparés? Je pense qu'ils ne pourraient absolument se dispenser de nous faire cette réponse.

PROTARQUE. Quelle réponse?

SOCRATE. Il n'est, diront-ils, ni possible ni avantageux, comme on l'a remarqué ci-dessus, qu'un genre demeure seul, isolé et dans sa pureté. Et entre tous les genres, nous croyons que le plus digne d'habiter avec nous est celui qui peut connaître tout le reste et avoir même de chacun de nous une connaissance parfaite.

PROTARQUE. Vous avez bien répondu, leur dirons-nous.

SOCRATE. Fort bien. Il faut après cela faire la même demande à la sagesse et à l'intelligence : Avez-vous besoin que les plaisirs entrent pour quelque chose dans votre mélange? dirons-nous à la sagesse et à l'intelligence. — Quels plaisirs? demanderont-elles peut-être.

PROTARQUE. Selon toute apparence.

SOCRATE. Nous, continuant ensuite à leur parler en ces termes : Outre les plaisirs véritables, dirons-nous, avez-vous encore besoin de la compagnie des plaisirs les plus grands et les plus vifs? — Comment, répliqueront-elles, en aurions-nous besoin, Socrate, puisqu'ils nous apportent une infinité d'obstacles en troublant par des plaisirs insensés les âmes que nous habitons, qu'ils nous empêchent de nous y établir, et qu'ils font entièrement périr nos enfants par l'oubli qu'ils engendrent à la suite de la négligence? Ainsi regarde comme nos amis les plaisirs vrais et purs dont tu as fait mention. Joins-y ceux qui accompagnent la santé, la tempérance et la vertu, et qui,

Digitized by Google

formant son cortége comme celui d'une déesse, marchent partout à sa suite. Quant à ceux qui sont les compagnons inséparables de la folie et des autres vices, il y aurait bien de l'absurdité à les associer à l'intelligence pour quiconque se proposerait de faire le mélange et l'alliage le plus beau et le plus paisible, afin de tâcher d'y découvrir quel est le vrai bien de l'homme et de tout l'univers, et quelles conjectures on peut former sur son essence. Ne dirons-nous pas que l'intelligence a répondu avec bien de la prudence et du jugement pour elle-même, pour la mémoire et pour l'opinion droite?

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Mais il est encore un point nécessaire, et sans lequel rien ne peut exister.

PROTARQUE. Quel est-il?

SOCRATE. Toute chose où nous ne ferons pas entrer la vérité n'existera jamais, et n'a jamais existé d'une manière réelle.

PROTARQUE. Comment cela se pourrait-il?

SOCRATE. En aucune manière. A présent, s'il manque encore quelque chose à ce mélange, dites-le, toi et Philèbe. Pour moi, il me paraît que ce discours est désormais achevé, et qu'on peut le regarder comme une espèce de monde incorporel propre à bien gouverner un corps animé.

PROTARQUE. Tu peux dire en sûreté, Socrate, que je suis de ton avis.

SOCRATE. Si nous disions que nous voilà maintenant parvenus au vestibule et à l'entrée de la demeure du Bien, n'aurions-nous pas en quelque sorte raison?

PROTARQUE. Il me le semble.

SOCRATE. Que jugeons-nous qu'il y ait en ce mélange de plus précieux, et qui contribue davantage à rendre une pareille situation désirable pour tout le monde? Car, lorsque nous l'aurons découvert, nous examinerons ensuite

Digitized by Google

avec quoi il a plus de liaison et d'affinité, du plaisir ou de l'intelligence.

PROTARQUE. Fort bien. Cela nous sera d'un très-grand secours pour notre jugement.

SOCRATE. Mais il n'est pas difficile d'apercevoir quelle est dans tout mélange la cause qui le rend ou tout à fait digne d'estime ou tout à fait méprisable.

PROTARQUE. Comment dis-tu?

SOCRATE. Il n'est personne sans doute qui ignore ceci.

PROTARQUE. Quoi?

SOCRATE. Que dans tout mélange, quel qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit formé, si la mesure et la proportion ne s'y rencontrent pas, c'est une nécessité que les choses dont il est composé et que le mélange lui-même tout le premier périssent; car ce n'est plus alors un mélange, mais une véritable confusion, qui d'ordinaire est un malheur réel pour tout ce qui y participe.

PROTARQUE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. L'essence du Bien nous est donc échappée et s'est allée jeter dans celle du Beau : car en tout et partout la juste mesure et la proportion sont une beauté, une vertu.

PROTARQUE. Cela est certain.

SOCRATE. Mais nous avons dit aussi que la vérité entrait avec elles dans ce mélange.

PROTARQUE. Assurément.

SOCRATE. Par conséquent, si nous ne pouvons saisir le Bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, savoir : celles de la beauté, de la proportion et de la vérité; et disons de ces trois choses, comme n'en faisant qu'une, qu'elles sont la véritable cause de l'excellence de ce mélange, et que cette cause étant bonne, c'est par elle que le mélange est bon.

PROTARQUE. C'est très-bien parler.

SOCRATE. Tout le monde, Protarque, est à présent en état de décider, par rapport au plaisir et à la sagesse,

Digitized by Google

lequel des deux a plus d'affinité avec le souverain bien, et est plus estimable aux yeux des hommes et des dieux.

PROTARQUE. La chose parle d'elle-même : toutefois il sera mieux de le prouver par le raisonnement.

SOCRATE. Ainsi comparons successivement chacune de ces trois choses avec le plaisir et l'intelligence : car il nous faut voir auquel des deux nous attribuerons chacune d'elles comme lui appartenant de plus près.

PROTARQUE. Tu parles apparemment de la beauté, de la vérité et de la mesure ?

SOCRATE. Oui. Prends d'abord la vérité, Protarque, et l'ayant prise, jette les yeux sur ces trois choses, l'intelligence, la vérité, le plaisir : après y avoir longtemps réfléchi, réponds-toi à toi-même si le plaisir a plus d'affinité que l'intelligence avec la vérité.

PROTARQUE. Qu'est-il besoin de temps pour cela ? La différence est grande entre eux à cet égard, à ce que je pense. En effet, le plaisir est la chose du monde la plus menteuse. Aussi dit-on communément que les dieux pardonnent tout parjure commis dans les plaisirs de l'amour, qui passent pour les plus grands de tous : ce qui suppose que les plaisirs, semblables aux enfants, n'ont pas en eux la moindre raison ; au lieu que l'intelligence est ou la même chose que la vérité, ou ce qui lui ressemble davantage et ce qu'il y a de plus vrai.

SOCRATE. Considère donc ensuite de la même manière la mesure, et vois si elle appartient plus au plaisir qu'à la sagesse, ou à la sagesse plus qu'au plaisir.

PROTARQUE. La question que tu me proposes n'est pas non plus difficile à résoudre. Je pense en effet que dans la nature des choses il est impossible de trouver rien qui soit plus ennemi de toute mesure que le plaisir et la joie extrême, ni rien qui soit plus ami de la mesure que l'intelligence et la science.

SOCRATE. Tu as bien dit. Achève néanmoins le troisième parallèle. L'intelligence participe-t-elle plus à la beauté

Digitized by Google

que le genre des plaisirs, en sorte qu'il soit vrai de dire que l'intelligence est plus belle que le plaisir ; ou bien est-ce le contraire ?

PROTARQUE. N'est-il donc pas vrai, Socrate, que dans aucun temps présent, passé, à venir, personne n'a vu ni imaginé nulle part, en aucune manière, soit durant la veille, soit en dormant, une sagesse et une intelligence laides ?

SOCRATE. Fort bien.

PROTARQUE. Au lieu que, quand nous voyons quelqu'un goûter de certains plaisirs, et surtout les plus grands, nous trouvons que cette jouissance traîne à sa suite ou le ridicule, ou ce qu'il y a de plus laid ; de sorte que nous en rougissons nous-mêmes, et que, dérobant aux regards ces sortes de plaisirs, nous les cachons et les confions à la nuit, jugeant qu'il est indécent que la lumière du jour en soit témoin.

SOCRATE. Ainsi tu feras connaître partout, Protarque, aux absents par des envoyés, aux présents par toi-même, que le plaisir n'est ni le premier ni le second bien ; mais que le premier bien est la mesure, le juste milieu, l'à-propos, et toutes les autres qualités semblables qu'on doit regarder comme les attributs de la nature éternelle.

PROTARQUE. Cette conséquence paraît résulter de ce qui vient d'être dit.

SOCRATE. Que le second bien est la proportion, le beau, le parfait, le suffisant par soi-même, et tout ce qui est de ce genre.

PROTARQUE. Il y a apparence.

SOCRATE. Autant que je puis conjecturer, tu ne t'écarteras guère de la vérité en mettant pour le troisième l'intelligence et la sagesse.

PROTARQUE. Probablement.

SOCRATE. N'assignerons-nous point la quatrième place à ce qu'on appelle sciences, arts, opinions droites, que nous avons dit appartenir à l'âme seule, s'il est vrai que

Digitized by Google

ces choses aient plus de rapport avec le bien que le plaisir?

PROTARQUE. Apparemment.

SOCRATE. Au cinquième rang, mettons les plaisirs que nous avons distingués des autres comme exempts de douleur, les nommant des notions pures de l'âme, mais qui viennent à la suite des sensations.

PROTARQUE. Peut-être.

SOCRATE. *A la sixième génération*, dit Orphée, *mettez fin à vos chants;* il me semble pareillement que ce discours a pris fin au sixième jugement. Il ne nous reste plus après cela qu'à donner une espèce de tête à ce qui a été dit.

PROTARQUE. Il n'y a qu'à le faire.

SOCRATE. Revenons donc au même discours, et protestons pour la troisième fois en l'honneur de Jupiter sauveur.

PROTARQUE. Quel discours?

SOCRATE. Philèbe attribuait le bien au plaisir en tout genre et dans sa plénitude.

PROTARQUE. C'est donc pour cela, Socrate, que tu disais, il y a quelque temps, qu'il fallait répéter jusqu'à trois fois le commencement de cette dispute?

SOCRATE. Oui; mais écoutons ce qui suit. Comme j'avais présent à l'esprit ce que je viens d'exposer, et que j'étais révolté contre cette opinion, qui n'est pas seulement de Philèbe, mais d'une infinité d'autres[1], j'ai dit que l'intelligence l'emporte de beaucoup en bonté sur le plaisir, et qu'elle est plus avantageuse pour la vie humaine.

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Et comme je soupçonnais qu'il y avait encore plusieurs autres biens, j'ai ajouté que, si nous en découvrions un qui fût préférable à ces deux-ci, je disputerais pour le second prix en faveur de l'intelligence contre le plaisir, et que celui-ci ne l'obtiendrait point.

PROTARQUE. Tu l'as dit, en effet.

[1] En particulier d'Euxode de Cnide, grand astronome et contemporain de Platon. Voyez Aristote, *Ethic. Nicom.*, lib. x, cap. 2.

Digitized by Google

SOCRATE. Nous avons vu ensuite très-clairement que ni l'un ni l'autre de ces biens n'est suffisant par soi-même.

PROTARQUE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Dans cette dispute, l'intelligence et le plaisir n'ont-ils pas été forcés l'un et l'autre de renoncer à la qualité de souverain bien, étant convaincus ne pouvoir se suffire et n'avoir ni la plénitude ni la perfection?

PROTARQUE. Très-bien.

SOCRATE. Une troisième espèce de bien supérieure aux deux autres s'étant présentée à nous, l'intelligence nous a paru avoir une affinité mille fois plus grande et plus intime que le plaisir avec l'essence de ce bien victorieux.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Suivant le jugement que ce discours vient de prononcer, le plaisir n'est donc qu'à la cinquième place.

PROTARQUE. Vraisemblablement.

SOCRATE. Mais tous les bœufs, les chevaux et les autres brutes sans exception ne diraient-ils pas le contraire, parce qu'ils s'attachent à la poursuite du plaisir? et la plupart, s'en rapportant à ces brutes, comme les devins aux oiseaux, jugent que les plaisirs ont la plus grande influence sur le bonheur de la vie; ils pensent que l'instinct des bêtes est un garant plus sûr de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe.

PROTARQUE. Nous convenons tous, Socrate, que ce que tu as dit est parfaitement vrai.

SOCRATE. Vous me laisserez donc aller.

PROTARQUE. Il y a encore une petite chose à éclaircir, Socrate. Aussi bien tu ne t'en iras pas d'ici avant nous. Je te rappellerai ce qui reste à dire.

FIN DU PHILÈBE.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Avertissement de l'Éditeur. 1
Esquisse de la philosophie de Platon. 3
Argument de l'Euthyphron. 4
EUTHYPHRON, OU DE LA SAINTETÉ. 43
Argument de l'Apologie. 67
APOLOGIE DE SOCRATE. 69
Argument du Criton. 105
CRITON. 107
Argument du Phédon. 124
PHÉDON, OU DE L'AME. 131
Argument du Gorgias. 221
GORGIAS, OU DE LA RHÉTORIQUE. 229
Argument du premier Alcibiade. 341
LE PREMIER ALCIBIADE, OU DE LA NATURE HUMAINE. . . 343
Argument du second Alcibiade. 401
LE SECOND ALCIBIADE, OU DE LA PRIÈRE. 403
Argument du Ménon. 423
MÉNON, OU DE LA VERTU. 427
Argument du Philèbe. 477
PHILÈBE, OU DU PLAISIR. 485

FIN DE LA TABLE.

Poitiers. — Imp. de F.-A. SAURIN.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JAN 26 1931

Digitized by Google

Digitized by Google